Los concilios de la Iglesia

Norman P. Tanner

Iglesia y Sociedad BAC PARA UNA HISTORIA DE OCCIDENTE

NORMAN P. TANNER

Los concilios de la Iglesia

Breve historia

Iglesia y Sociedad — BAC — PARA UNA HISTORIA DE OCCIDENTE

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2003

Título de la edición original: *The Councils of the Church. A Short History.* La traducción del inglés ha sido realizada por FEDERICO DE CARLOS OTTO.

Esta obra forma parte de la serie internacional «Per una storia d'Occidente. Chiesa e società», dirigida por Guy Bédouelle (Universidad de Friburgo, Suiza).

Consejo editorial internacional: Jean-Robert Armogathe (París), Francesco Beretta (Friburgo, Suiza), Urban Fink (Zúrich), Juan María Laboa (Madrid), James McConica (Oxford y Toronto), Antonietta Moretti (Lugano) y Marie-Anne Vannier (Estrasburgo).

Ilustración de portada: Biblia de San Marcial de Limoges.
Diseño: BAC

© Norman P. Tanner

© Jaca Book 1999 (Via Gioberti, 7 — 20123 Milán)

© De esta edición: Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2003
Depósito legal: M. 48.475-2003
ISBN: 84-7914-683-4
Impreso en España. Printed in Spain.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

BIBLIOGRAFÍA 19

SIGLAS Y ABREVIATURAS 23

CAPÍTULO I. **Concilios ecuménicos de la Iglesia antigua** 27

1. *Lista de los concilios ecuménicos* 27
2. *Participantes y estructuras* 29
3. *Decretos doctrinales: de Nicea I a Calcedonia* 34
4. *Decretos doctrinales: de Constantinopla II a Nicea II* 44
5. *Cánones sobre el orden eclesiástico* 48
6. *Otros concilios* 53
7. *Conclusión* 55

CAPÍTULO II. **Concilios medievales: del Lateranense I al Lateranense V** 59

1. *Introducción* 59
2. *Concilios papales: del Lateranense I a Vienne* 64
3. *Constanza, Basilea-Florencia y Lateranense V* 76

CAPÍTULO III. **Concilios de la Edad Moderna** 87

1. *Introducción* 87
2. *Trento* 89
3. *Vaticano I* 98
4. *Vaticano II* 106

CONCLUSIÓN Y FUTURO 123

APÉNDICE: *Lista de los concilios ecuménicos y generales* 129

GLOSARIO 131

MAPA 133

ÍNDICE ONOMÁSTICO 135

INTRODUCCIÓN

«Los Santos Padres, al participar algunas veces en los cuatro sagrados concilios, no hicieron sino seguir el ejemplo de la antigüedad. Trataron sobre las herejías y los problemas del momento mediante un debate colectivo, ya que se aceptaba como doctrina segura que, cuando un asunto está en discusión y es planteado por ambas partes, la luz de la verdad termina disolviendo las sombras del error.

No hay otra manera de establecer la verdad en debates sobre cuestiones de fe, porque cada uno necesita la ayuda de su prójimo. Dice Salomón en sus Proverbios: "Un hermano que ayuda a su hermano será exaltado como una ciudad fuerte; será tan fuerte como un reino bien fundado" (Prov 18,19). También dice el Eclesiastés: "Dos son mejor que uno, porque sacarán buen provecho de su trabajo" (4,9). Y el Señor dice: "En verdad os digo: si dos se ponen de acuerdo a la hora de pedir algo en la tierra, se lo concederá mi Padre en el cielo. Porque cuando dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,19)» (A-T, 19).

Así hablaron los cristianos reunidos en el quinto concilio de toda la Iglesia, el Concilio de Constantinopla II, el año 553. Empezaron por alabar el trabajo de los cuatro concilios ecuménicos anteriores, desde Nicea I (325) hasta Calcedonia (451); entonces trataron con mayor amplitud el tema de la importancia del debate dentro de la comunidad eclesial. De modo que, ya a mediados del siglo VI, la Iglesia era consciente y estaba orgullosa de su tradición conciliar. Catorce siglos después, en el umbral del tercer milenio de la Iglesia, nosotros también podemos contemplar el pasado y maravillarnos de esta tradición que ha perdurado a lo largo de toda la historia de la Iglesia, produciendo, en nuestra época, uno de los concilios más notables de todos: el Vaticano II. Este pequeño libro

es un estudio de esa vena tan rica que recorre el cristianismo desde el pasado.

El título de este libro es *Los concilios de la Iglesia*. Puede ser útil que digamos, desde el principio, unas palabras para explicar los términos *concilio* y *sínodo*. Hasta hace poco tiempo, eran sinónimos. En la década de 1960, el papa Pablo VI, siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II, introdujo en la Iglesia Católica Romana los sínodos de obispos con carácter bianual: su finalidad es aconsejar al papa sobre determinados asuntos. Por esta razón, surge una diferencia entre el significado de sínodo, al que se reconoce un papel consultivo, y el término concilio, que se refiere a la asamblea eclesial dotada de poder legislativo o ejecutivo, como es el caso, por ejemplo, del Vaticano II. La diferencia fue formalizada y recogida por escrito en los cánones 342-348 del *Código de Derecho Canónico* de 1983.

Por consiguiente, esta distinción es una innovación reciente y sólo se aplica a la Iglesia Católica Romana. Hasta los años 60 y, por tanto, durante todo el tiempo que contempla este libro, los términos *concilio* y *sínodo* significaban prácticamente lo mismo. Era de esperar, puesto que ambas palabras (y sus correspondientes en la mayoría de idiomas europeos: *synod* y *council* en inglés; *synode* y *concile* en francés; *sinodo* y *concilio* en italiano y *synode* y *konzil* en alemán) proceden de una palabra griega y una latina, a saber: σύνοδος y *concilium*. El latín tiene, también, *synodus* (que es una transliteración de la palabra griega), que significa «asamblea», sin referencia a su carácter consultivo o ejecutivo. En este libro, a partir de ahora y por razones de comodidad, se usará la palabra concilio, ya que es la más habitualmente utilizada.

La palabra griega σύνοδος —está bien empezar por la griega, dado que ésta fue la lengua usada en la mayoría de los concilios antiguos— está compuesta de dos vocablos: σύν, que significa «juntos», y ὁδος, que significa «camino» o «viaje». Tiene el sentido de una asamblea de compañeros que viajan juntos; gente reunida con un propósito, con un futuro ante ellos que es parcialmente desconocido, pero que, sin embargo, está lleno de posibilidades y esperanzas: una hermosa imagen de la Iglesia peregrina. El sustantivo σύνοδος

es femenino en griego; la palabra latina *synodus,* también, mientras que *concilium* es neutra. De modo que, según esto, se puede decir que existía una dimensión femenina en las asambleas eclesiales, aunque es verdad que casi todos los participantes (no siempre, como veremos) eran varones.

En su origen, σύνοδος se refería a cualquier asamblea, secular o religiosa. Sólo más tarde se restringió su uso, prácticamente, a concilios de las iglesias. Lo mismo cabe decir de la palabra οἰκουμενική, «ecuménico» en español. Y, puesto que los concilios ecuménicos de la Iglesia constituyen el objeto principal de este libro, debemos, también, presentar esta palabra. Significa «habitado», «donde hay casas» (οἶκος) y, por extensión, «relacionado con todo el mundo habitado». Por lo tanto, aplicada a los concilios, vino a significar las asambleas de gente de todas partes del Imperio romano —considerado, por muchos de sus ciudadanos, como la totalidad del mundo habitado o civilizado—, en contraste con las asambleas meramente regionales. El profesor Henry Chadwick ha mostrado que los primeros «concilios ecuménicos» de que tenemos conocimiento no estuvieron compuestos por eclesiásticos, sino por actores, atletas, tejedores: es decir, que serían algo así como congresos internacionales de sindicalistas [1]. Más tarde, la Iglesia cristiana empezó a usar el término para referirse a sus propias asambleas: aquellas que representaban a la Iglesia en su totalidad; algo distinto de los concilios regionales o provinciales.

Con respecto a los concilios ecuménicos, hay que contemplar cuatro cuestiones. Primero, ¿cuáles deben considerarse ecuménicos? Es una pregunta fundamental porque, normalmente, se considera que los concilios ecuménicos tienen autoridad sobre todos los cristianos, a diferencia de los concilios locales, que deciden sobre asuntos que afectan a una sola región o por un período limitado de tiempo. Esta cuestión aparecerá frecuentemente en el libro, pero merece la pena mencionar ahora los puntos clave. Hoy día se acepta, con carácter general, que los siete primeros concilios, de Nicea I a Nicea II en 787, son ecuménicos; aunque la cosa no estaba tan

[1] H. CHADWICK, «The Origin of the Title...», a.c., 132-135.

clara en aquel tiempo. Las principales dificultades surgen con los concilios siguientes: Constantinopla IV, los diez concilios medievales desde el Lateranense I al Lateranense V, que tuvieron lugar después del cisma de la Iglesia oriental y la Iglesia occidental, y los tres concilios posteriores a la Reforma: Trento, Vaticano I y Vaticano II. ¿Se puede llamar a estos concilios ecuménicos, o es más correcto considerarlos concilios generales de la Iglesia occidental y, en el caso de los tres últimos, concilios de la Iglesia Católica Romana?

Segundo, ¿qué documentos deben considerarse decretos de un determinado concilio ecuménico (o general)? No es especialmente difícil decidir en el caso de los tres últimos citados: Trento, Vaticano I y Vaticano II, porque cada uno de ellos publicó sus decretos poco después de haber concluido. Sin embargo, con relación a los concilios celebrados antes del invento de la imprenta, no resulta sencillo determinar cuándo se da la promulgación de un decreto. El Concilio de Éfeso, en el año 431, es el caso más famoso. Terminó sin lograr un acuerdo entre los convocados y, por lo tanto, no hubo decretos reconocidos como tales. Más tarde, cuando tuvo lugar la reconciliación entre Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquía, se logró un cierto consenso; pero, incluso entonces, no quedó claro qué decretos habían sido aprobados. Otro ejemplo es el Concilio de Constanza, en los años 1414-1418. ¿Debería incluirse entre sus resoluciones la afirmación de la superioridad del concilio sobre el papa? En otros muchos casos, se trata de asuntos de menor importancia y los decretos principales, especialmente los doctrinales, pertenecen a un concilio determinado sin lugar a dudas. No hay que exagerar este aspecto, pero debemos tenerlo en cuenta.

Tercero —y vinculado a la segunda cuestión—, ¿de qué autoridad goza un determinado decreto? Hay una diferencia básica entre los decretos doctrinales y los disciplinares, diferencia que también era reconocida en los primeros concilios. Los doctrinales se ocupaban de cuestiones a las que se concedía una importancia o un carácter absoluto y permanente: por lo menos, no se podían cambiar o rechazar, aunque podían permanecer abiertos a posteriores desarrollos o a una clarificación de sus formulaciones. Sin embargo, los decretos disciplinares se referían a cuestiones morales y de discipli-

na de la Iglesia: a veces, la intención era que resultaran inamovibles e inalterables como expresión de la ley divina o natural; por ejemplo, la prohibición de la simonía, es decir, de la compraventa de cargos en la Iglesia. En otras ocasiones, por ejemplo en el caso de los decretos sobre las obligaciones o tareas de los clérigos, o sobre las rúbricas de la liturgia, se consideraron de menor alcance en cuanto a su posible permanencia o duración. En el Concilio Vaticano II, los documentos se clasificaron como «declaraciones», «decretos» y «constituciones», en orden ascendente de autoridad. En muchos casos, sin embargo, tenemos que deducir e interpretar el rango de un documento al no estar explícitamente definido; pero todos poseen el marchamo de autoridad, propia de los concilios ecuménicos (o generales).

Cuarto, establecer los textos de los decretos. En otras palabras, después de decidir qué concilios deben considerarse ecuménicos y qué decretos promulgaron realmente, nos queda la tarea de establecer los textos de los decretos. No existe gran problema a propósito de los concilios posteriores a la existencia de la imprenta, porque, al final de sus sesiones, publicaron un texto determinado. Pero normalmente no se ha conservado un texto original y único de los concilios anteriores a la imprenta; unas veces, porque el original se ha perdido; otras, porque, desde un principio, se hicieron múltiples copias, de modo que nunca se podía contar con la existencia de un texto original. Para ese período más antiguo, por tanto, resulta necesario comparar y editar varios o muchos manuscritos e, inevitablemente, se dan diferencias entre ellos. Afortunadamente, la mayoría de las diferencias no son relevantes: no es de sorprender, dada la importancia de los decretos en la tradición de la Iglesia. Han sido preservados con toda la exactitud y el esmero posible por generaciones de cristianos, lo cual pudo ser así porque la gente vivía dentro de una cultura fundamentalmente oral y lo normal era que tuviera una memoria excelente, mucho mejor que la nuestra en la actualidad; y, además, porque muchos textos, en particular los credos, eran cortos y estaban pensados para ser recitados. No obstante, se necesitan ediciones críticas de los textos conciliares y existe un gran interés en publicar ediciones cada vez mejores.

Para situar estas cuatro cuestiones en su contexto hay que señalar que no son privativas de los concilios. Los investigadores de la Biblia o de cualquier otra obra conservada en manuscritos antiguos tienen que abordar problemas muy parecidos. En el caso de la Biblia, los estudiosos tienen que decidir qué libros deben ser incluidos en el canon de la Escritura, qué capítulos y versículos componen un determinado libro, la autoridad o el género literario del libro o de alguna de sus partes y, por último, cuál es la mejor edición crítica del texto. La mayor parte de la gente interesada en los concilios quiere, como es natural, ir más allá de las cuestiones puramente textuales y entrar en lo que se refiere a las ideas contenidas en los decretos; lo mismo que la mayoría de la gente tiene más interés en la teología y en la espiritualidad bíblicas que en la forma y las circunstancias de su composición. Sin embargo, es importante ser consciente de las cuestiones críticas y textuales del principio: forman parte de la estructura de cualquier estudio serio y sería peligroso ignorarlas.

La valoración de los decretos requiere que se reconozca y aprecie el trabajo de los editores que nos los han transmitido. En las épocas antigua y medieval, aunque muchos textos importantes, como, por ejemplo, credos y cánones disciplinares, fueron conservados con notable cuidado, los decretos nunca se conservaron reunidos, ni siquiera los de concilios ecuménicos. Esto sucedió, en parte, por las dificultades ya mencionadas y, también, a causa del costo y del trabajo que suponía copiar a mano largos manuscritos, generalmente sobre pergamino. El invento de la imprenta, al final de la Edad Media, redujo drásticamente el gasto que suponían obras extensas, y las polémicas sobre la Reforma, en el siglo XVI, añadieron un incentivo para crear colecciones de concilios. De forma muy especial, los estudiosos de la Iglesia Católica Romana, al comienzo de la Contrarreforma, estaban deseosos de justificar su posición contra los Reformadores, apelando a las enseñanzas de los concilios de la Iglesia antigua. También se interesaban por los concilios generales de la Edad Media, porque querían demostrar que esos concilios eran, de verdad, ecuménicos y, en consecuencia, no podían ser rechazados como la mayoría de los Reformadores hubiera deseado hacer. Las discusiones, dentro de la comunión católica romana, entre galica-

nos y ultramontanos reclamando, bien la autoridad de los concilios, bien la del papa, servían de mayor estímulo todavía, puesto que ambas tendencias buscaban cómo justificar su postura haciendo referencia a los concilios medievales y anteriores. Como resultado de todo ello, las grandes colecciones de decretos conciliares empezaron a principios del siglo XVI.

La primera colección fueron los dos volúmenes publicados en 1524 por el teólogo francés, canónigo de la catedral de Notre Dame en París, Jacques Merlin, *Tomus primus quatuor conciliorum generalium, quadraginta septem conciliorum provincialium* y *Secundus Tomus conciliorum generalium.* Seguidos, poco después, por *Concilia omnia, tam generalia quam particularia,* 2 vols. (Colonia 1538), editados por Peter Crabbe, un franciscano belga; resultó aumentado por un tercer volumen en 1551. Lawrence Surius, un cartujo alemán, añadió un cuarto volumen en 1567, publicado, también, en Colonia. Utilizando esta edición, Domenico Bollani, obispo de Brescia, y D. Nicolini publicaron en Venecia, en 1587, *Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium... volumina quinque.*

En Roma, los estudiosos, trabajando bajo los auspicios del papa Pablo V, incluyendo en el grupo al cardenal jesuita Roberto Belarmino, produjeron, entre 1608 y 1612, la obra en cuatro volúmenes τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἅπαντα: *Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V pontificis maximi auctoritate edita,* generalmente citada como «edición romana» *(Editio Romana).* Procuró dotarse de autoridad a la hora de decidir qué concilios fueron ecuménicos o generales y qué decretos promulgaron cada uno de ellos.

Los jesuitas franceses Philip Labbe y Gabriel Cossart, utilizando, sobre todo, las colecciones de Severin Binius y la *Collectio regia,* publicada en París en 1644, publicaron su masiva *Sacrosancta Concilia* en diecisiete volúmenes, en 1671-1672. Fue completada por un volumen importante de Stephen Baluze, *Nova collectio conciliorum* (París 1683), y ampliada, aún más, con las colecciones de Jean Hardouin, *Conciliorum collectio regia maxima* (París 1714-1715), y Nicholas Coleti, *Sacrosancta Concilia* (Venecia 1728-1733), respectivamente.

Estos trabajos desembocaron en el monumental *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* de cincuenta y tres tomos, editado por

G. D. Mansi y otros (Florencia-Venecia-París-Leipzig 1759-1927). Giovanni Mansi, un sacerdote de Lucca (Italia), y, más tarde, su obispo, comenzó su gran obra como un suplemento del *Sacrosancta Concilia* de Coleti, mencionado más arriba; posteriormente, él y Antonio Zatta publicaron *Amplissima collectio,* una nueva edición que unificaba ambas partes, que apareció en treinta y un tomos entre 1759 y 1798. Su texto termina abruptamente en la mitad del Concilio de Florencia en el siglo XV; los concilios siguientes, hasta el Vaticano I inclusive, están contenidos en los volúmenes publicados por J. B. Martin y L. Petit, en los años 1901-1927, ampliando la serie hasta un total de cincuenta y tres tomos. La obra completa fue publicada de nuevo en Graz, en 1960-1962, junto con un volumen de índices.

El punto fuerte del «Mansi» (como se conoce popularmente la obra) es que se trata de una obra completa. La elaboración textual es muy imperfecta: ¡Mansi casi nunca corrigió las pruebas y, muchas veces, ni siquiera se tomó la molestia de leer los textos que iba a reimprimir, de modo que existe cierta confusión y se dan repeticiones en los documentos! Pero es asombroso el número de textos que todavía se pueden encontrar con facilidad en esta obra. Trata de numerosos concilios, tanto regionales como ecuménicos y generales; incluye los decretos promulgados por los concilios y una inmensa cantidad de materiales acumulados, llamados «actas» (en latín, *acta):* por ejemplo, las listas de los participantes en los concilios, minutas de las reuniones, discursos pronunciados, etc. Ciertamente, Mansi supone, para los concilios, lo mismo que *Patrologia Graeca* y *Patrologia Latina* de Migne significa para los Padres de la Iglesia.

A pesar de la extraordinaria envergadura de la obra de Mansi y de la de sus colaboradores, quedó mucho trabajo de edición por hacer. Los siglos XIX y XX fueron testigos de avances en dos frentes concretos: en primer lugar, colecciones más completas de concilios provinciales y locales de distintos países o regiones; en segundo lugar, mejores ediciones de las actas y de los decretos de los concilios ecuménicos y generales. J. Helmrath y Klaus Schatz [2] han proporcionado resúmenes breves y útiles de estos avances.

[2] J. HELMRATH, «Konziliensammlungen», a.c.; K. SCHATZ, *Allgemeine Concilien..,* o.c., Fuentes.

Entre las siguientes ediciones de las actas de los concilios ecuménicos y generales, resulta de particular importancia *Acta conciliorum oecumenicorum,* editada por E. Schwartz y otros (Berlín-Leipzig 1914ss), que trata de los concilios antiguos. Existen, hasta ahora, veintidós volúmenes que llegan hasta la mitad del Concilio de Constantinopla II en 680-681, situados en el camino correcto que se orienta hacia su previsto final: Nicea II en 787. Para Constanca: H. Finke y otros, *Acta Concilii Constanciensis,* 4 vols. (Münster 1896-1928). Para Florencia: *Concilium Florentinum. Monumenta et scriptores,* editado por el Pontificio Istituto Orientale, 11 vols. (Roma 1940-1976). Para Trento: *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio,* editado por Societas Goerresiana (Görres-Gesellschaft), 13 vols. hasta ahora (Friburgo B. 1901ss). Para Vaticano I: *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum. Collectio Lacensis (Coll. Lac.) VII* (Friburgo 1892). Para Vaticano II: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando,* serie 1 en 4 volúmenes (16 tomos); para los documentos y actas preparatorios, serie 2 en 3 volúmenes (8 tomos); para los documentos y actas preparatorios (Ciudad del Vaticano 1960-1969): *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* 6 vols. (32 tomos) hasta el momento (Ciudad del Vaticano 1970); para las actas del concilio mismo, existe también un volumen de índices y dos volúmenes de apéndices.

Con relación a los decretos de los concilios ecuménicos y generales, el acontecimiento más importante es la publicación, en 1962, de *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* encargado por el Istituto per le Scienze Religiose en Bolonia (Italia) y editado por un equipo encabezado por el profesor Giuseppe Alberigo. Esta obra ofrece una edición crítica de todos los decretos de cada uno de los veinte concilios reconocidos tradicionalmente por la Iglesia Católica Romana como concilios ecuménicos y generales, desde Nicea I hasta el Vaticano I. Fue acabada y presentada al papa Juan XXIII, justo antes de la apertura del Concilio Vaticano II. En la tercera edición, en 1978, se añadieron los decretos del Vaticano II y se realizaron mejoras en los textos de varios concilios más antiguos. Esta tercera edición sigue siendo la colección estándar para todos los concilios ecuméni-

cos y generales, aunque se ha realizado algún trabajo adicional sobre unos cuantos concilios particulares.

He tenido el privilegio de ser el editor general, coordinando un equipo de veintinueve traductores, de una versión en inglés de la edición de Alberigo. *Decrees of the Ecumenical Councils,* publicado en 1990 por Sheed & Ward (Londres) y Georgetown University Press (Washington), reproduce fotográficamente los textos originales en griego y latín del «Alberigo» y tiene la traducción inglesa enfrente de cada página del original. Además, contiene la traducción de las notas e introducciones de «Alberigo» y la bibliografía está actualizada, ofreciendo, de esta forma, una idea del trabajo realizado después de 1973. De esta manera, los decretos de todos los concilios ecuménicos están ya a disposición de los lectores de lengua inglesa que no entienden con facilidad los idiomas clásicos. Posteriormente, se publicó una edición original en italiano en 1991, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta: Edizione bilingüe,* editada por G. Alberigo y publicada por Edizioni Dehoniane de Bolonia, y una edición original en francés en 1994, *Les Conciles Oecuméniques,* preparada por G. Alberigo y publicada por Ed. du Cerf de París. Se espera para dentro de poco una edición original en alemán, realizada bajo la dirección de Joseph Wohlmuth; también el profesor Francis Thonippara, de Dharmaram College (Bangalore), está preparando una traducción en malayo. (La edición en español ha comenzado recientemente a salir: nota del traductor.)

Pues bien, una vez que hemos visto cómo han llegado hasta nosotros los concilios a lo largo de los siglos, es hora de que exploremos sus tesoros.

BIBLIOGRAFÍA

Las principales ediciones de los concilios se mencionan en la Introducción.

Obras generales

ALBERIGO, G. (ed.), *Storia dei concili ecumenici* (Queriniana, Brescia 1990); ed. esp.: *Historia de los concilios ecuménicos* (Sígueme, Salamanca [r]1993).

BERMEJO, L. M., *Church, Conciliarity and Communion* (Gujavar Sahitya Prakash, Anand 1990).

BRANDMÜLLER, W. (ed.), *Konziliengeschichte,* 24 vols. hasta ahora (Schöningh, Paderborn 1979ss). Serie A = Darstellungen (monografía sobre concilios concretos), serie B = Untersuchungen (son especialmente importantes los volúmenes de H. J. SIEBEN sobre teoría conciliar desde la Iglesia primitiva hasta el siglo XX).

CONGAR, Y., «Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 58 (1974) 355-390.

DAVIS, L. D., *The First seven Ecumenical Councils* (Glazier, Wilmington 1987).

DUMEIGE, G. (ed.), *Histoire des Conciles Oecuméniques,* 12 vols. hasta ahora (Éd. de l'Orante, París 1963ss).

DVORNIK, F., *The Ecumenical Councils* (Hawthorn Books, Nueva York 1961).

HEFELE, H. J. - LECLERQ, H., *Histoire des Conciles,* 11 vols. (Letouzey et Ané, París 1907-1952).

HELMRATH, J., «Konziliensammlungen», en *Lexicon für Theologie und Kirche,* VI (Herder, Friburgo B. [3]1997) cols. 351-355.

HUGHES, P. E., *The Church in Crisis: A History of the General Councils* (Image Books, Nueva York 1964).

JEDIN, H. (ed.), *Kleine Konziliengeschichte* (Herder, Friburgo 1959); ed. esp.: *Breve historia de los concilios* (Herder, Barcelona [3]1963).

— *Handbuch der Kirchengeschichte* (Herder, Friburgo 1965); ed. esp.: *Manual de Historia de la Iglesia,* 9 vols. (Herder, Barcelona 1978-1984).

MURPHY, J. L., *The General Councils of the Church* (Bruce, Milwaukee 1960).

OAKLEY, F., *Council over Pope?* (Herder & Herder, Nueva York 1969).

PERCIVAL, H. R. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers.* Serie II/XIV: *The seven Ecumenical Councils of the Undivided Church* (1900).

PERI, V., «Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna»: *Aevum* 37 (1963) 433-501.

SCHATZ, K., *Allgemeine Konzilien: Brennpunkte der Kirchengeschichte* (Schöningh, Paderborn 1997).

SESBOÜÉ, B. (ed.), *Histoire des Dogmes,* 4 vols. (Desclée, París 1994-1996).

SIEBEN, H. J., véase Brandmüller.

WATKIN, E. I., *The Church in the Council* (Darton, Longman & Todd, Londres 1960).

Pueden encontrarse artículos útiles y bibliografías sobre concilios concretos en diversos diccionarios y enciclopedias: *Enciclopedia cattolica* (Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, Ciudad del Vaticano 1949-1954); *Dictionnaire de théologie catholique* (Letouzey et Ané, París 1903-1950); *Lexicon für Theologie und Kirche* (Herder, Friburgo B. [2]1957-1968; 3 ed., 10 vols., hasta ahora, 1993ss); *New Catholic Enciclopedia* (Nueva York 1967); *Oxford Dictionary of the Christian Church,* ed. F. L. Cross - E. A. Livingstone (Oxford University Press, [3]1997); J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (Oxford University Press, 1986).

Las introducciones y las bibliografías completas de los veintiún concilios ecuménicos y generales se encuentran en A-T.

Concilios particulares

a) *Concilios primitivos*

CHADWICK, H., «The Origin of the Title «Oecumenical council»»: *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 132-35.

DAVIS, L. D., *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theologie* (Liturgical Press, Collegeville 1987).

DOSSETTI, G. L., *Il simbolo di Nicaea e di Costantinopoli* (Herder, Rome 1967).

FESTUGIÈRE, A. J. (ed.), *Éphèse et Chalcédoine: Actes des conciles* (Beauchesne, París 1982).

GRILLEMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Herder, Friburgo 1979); ed. inglesa: *Christ in Christian Tradition* (Mowbrays, Londres 1975).

HANSON, R. P., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381* (T & T. Clark, Edimburgo 1988).

KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (Longman, Londres [3]1972).

NEDUNGATT, G. - FEATHERSTONE, M. (eds.), *The Council in Trullo Revisited* (Pont. Istituto Orientale, Roma 1995).

PERI, V., «C'è un concilio oecumenico ottavo?»: *Annuarium Historiae Conciliorum* 8 (1976) 52-79.

TANNER, N. P., «The African Contribution to the First Five Ecumenical Councils»: *Alter (African Ecclesial Review)* 33 (1991) 201-213.

YOUNG, F., *From Nicaea to Chalcedon* (SCM, Londres 1983).

b) *Concilios medievales*

ALBERIGO, G. (ed.), *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989* (Leuven Univ. Press, Lovaina 1991).

BRANDMÜLLER, W., *Das Konzil von Konstanz*, 2 vols. (Schöningh, Paderborn 1991-1997).

CROWDER, C. M. D., *Unity, Heresy and Reform 1378-1460: The Conciliar Response to the Great Schism* (Edward Arnold, Londres 1977).

FERRER, Boniface, *Tractatus pro Defensione Benedicti XIII*, ed. E. Martène - U. Durand, en *Thesaurus Novus Anecdotum*, II (F. Delaelne, París 1717).

FIGGIS, J. N., *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625* (Cambridge Univ. Press, 1907).

GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.) *Constitutiones Concilii Quarti Leteranensis una cum Commentariis Glossatum*, Monumenta Iuris Canonici, series A, vol. 2 (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981).

GILL, J., *The Council of Florence* (Cambridge Univ. Press, 1959).

MORRIS, C., *The Papal Monarchy 1050-1250* (Clarendon, Oxford 1989).

MORRISEY, T., «The Decree *Haec Sancta* and Cardinal Zabarella»: *Annuarium Historiae Conciliorum* 10 (1978) 145-178.

SAYERS, J., *Innocent III: Leader of Europe 1198-1216* (Longman, Londres 1994).

PANTIN, W., *The English Church in the Fourteenth Century* (Cambridge Univ. Press, 1955).

TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge Univ. Press, 1955).

c) *Trento*

JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 4 vols./5 tomos (Eunsa, Pamplona 1972-1981).

— *Crisis und Abschluss des Trienter Konzils 1562/3* (Herder, Friburgo 1964); ed. inglesa: *Crisis and Closure of the Council of Trent* (Sheed and Ward, Londres 1976).

— *Historia doctrinal del Concilio de Trento* (Eunsa, Pamplona 1972).

d) *Vaticano I*

BUTLER, C., *The Vatican Council 1869-70*, 2 vols. (Longman, Green & Co., Londres 1932; Collins, Londres 1962).

HASLER, A. B., *Pius IX (1846-1878): Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil* (Hiersemann, Stuttgart 1977); ed. inglesa abreviada: *How the Pope Became Infallible* (Doubleday, Nueva York 1981).

HENNESEY, J., *The First Council of Vatican: The American Experience* (Herder & Herder, Nueva York 1963).

SCHATZ, K., *Vaticanum I. 1869-1870,* 3 vols. (Schöningh, Paderborn 1992-1994).

e) *Vaticano II*

ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II,* 2 vols. (Sígueme, Salamanca 1999).

ALBERIGO, G. - KOMONCHAK, J. (eds.), *History of Vatican II,* 3 de 5 vols. hasta ahora (Orbis-Peeters, Maryknoll, N.Y.-Lovaina 1995ss); aparecen, también, en francés, alemán, italiano, portugués y español.

LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Sígueme, Salamanca [2]1990).

STACPOOLE, A. (ed.), *Vatican II by Those Who There* (Geoffrey Chapman, Londres 1986).

VORGRIMLER, H. (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* 5 vols. (Burns & Oates, Londres 1967-1979).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
A-T	G. ALBERIGO y otros (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Istituto per le Scienze Religiose, Bolonia ^{3}1973) - N. P. TANNER, *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed & Ward-Georgetown Univ. Press, Londres-Washington 1990). «Tanner» mantiene la paginación de «Alberigo» añadiendo una traducción inglesa; de modo que, en las referencias, sólo se ofrece una numeración de las páginas que sirve para ambas.
CDC	*Código de Derecho Canónico* (BAC, Madrid ^{17}2001).
DH	H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Friburgo B. ^{37}1991).
MANSI	G. D. MANSI y otros (eds.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 vols. (Florencia-Venecia-París-Leipzig 1759-1927; reimpresión: Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz 1960-62, con un volumen de índices).
PG	J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca,* 162 vols. (París 1857-1866).
PL	J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Latina,* 221 vols. (París 1844-1864).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS — *Acta Apostolicae Sedis*.

ConOecDecr — G. Alberigo y otros (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Istituto per le Scienze Religiose, Bolonia ³1973) - N. P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed & Ward-Georgetown Univ. Press, Londres-Washington 1990). «Tanner» conserva la paginación de «Alberigo» añadiendo una traducción inglesa, de modo que, en las referencias, sólo se ofrece una numeración de las páginas que sirve para ambas.

CIC — *Código de Derecho Canónico* (BAC, Madrid ⁷2001).

DH — H. Denzinger - P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Friburgo B. ³⁷1991).

Mansi — G. D. Mansi y otros (eds.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vols. (Florencia-Venecia-París-Leipzig 1759-1927; reimpresión: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960-61, con un volumen de índices).

PG — J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca*, 162 vols. (París 1857-1866).

PL — J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Latina*, 221 vols. (París 1844-1864).

Los concilios de la Iglesia

CAPÍTULO I

CONCILIOS ECUMÉNICOS DE LA IGLESIA ANTIGUA

1. Lista de los concilios ecuménicos

Hay siete concilios que, normalmente, son reconocidos como ecuménicos, tanto por la Iglesia oriental como por la occidental, ya que se celebraron antes del cisma entre las dos Iglesias en el siglo XI. Son: Nicea I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680-681) y Nicea II (787). Se les llama habitualmente los siete concilios de la Iglesia unida y ocupan un lugar privilegiado en la Tradición cristiana.

¿Por qué se considera a Nicea I el primer concilio ecuménico? ¿Por qué no podría serlo alguno de esos concilios más antiguos, como el Concilio de Jerusalén, mencionado en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles? La elección es, en cierta manera, accidental desde el punto de vista histórico. La asamblea de Jerusalén, cuando «los apóstoles y los diáconos se reunieron» para estudiar la circuncisión y otros ritos de la ley judía, podría, ciertamente, considerarse un concilio representativo de toda la Iglesia y también, quizá, la asamblea de Pentecostés o la última Cena. Sin embargo, después de la dispersión de los apóstoles, poco después del Concilio de Jerusalén, la posibilidad de una asamblea representativa de toda la Iglesia se convirtió en algo remoto. Las distancias y las persecuciones intermitentes hicieron que una asamblea de cristianos, provenientes de todas las zonas del Imperio romano y de más allá de sus fronteras, resultara prácticamente imposible. Sin embargo, sí hubo concilios locales durante esta época, especialmente en el norte de África y en Asia Menor. Esto demuestra que la tradición conciliar de la Iglesia se remonta a la era apostólica y que se consideraba que la guía del Espíritu Santo, que actuaba a través de la comuni-

dad, era el medio más eficaz para lograr la armonía y resolver las dificultades.

Lo que está muy claro es que, cuando se empezó a numerar los concilios, principalmente en el Concilio de Calcedonia el año 451, como veremos, Nicea I fue considerado como el primero y no el Concilio de Jerusalén, ni la asamblea de Pentecostés, ni cualquier otra reunión posterior de aquellos tiempos. Quizá, el intervalo de casi tres siglos, desde Hechos hasta el año 325, resultaba para aquellas mentalidades excesivamente grande como para aceptar la existencia de una continuidad institucional con la época antigua. Es posible, también, que las asambleas apostólicas fueran consideradas como algo distinto que no debía situarse en el mismo plano, o nivel de categoría o importancia, que las asambleas posteriores.

Fue la paz de que empezó a gozar la Iglesia con la conversión al cristianismo del emperador Constantino lo que hizo posible el acontecimiento de un concilio ecuménico. El hecho de considerar al cristianismo como la religión predilecta del Imperio romano facilitó el que los obispos pudieran trasladarse y recorrer grandes distancias para reunirse sin problemas. En efecto, fue el mismo Constantino quien convocó el Concilio de Nicea y se ofreció a pagar los gastos de viaje y alojamiento de los que asistieron. El concilio no se autodenominó «ecuménico», sino, más bien, «grande» y «sagrado» [1]. Esto no es sorprendente, sin embargo, ya que «ecuménico» no se había convertido todavía en un término técnico, aceptado para distinguir a los concilios que representaban a la Iglesia entera de otros concilios de menor autoridad. En Constantinopla I y Éfeso, concilios considerados después como segundo y tercero, aunque se empleó, algunas veces, el término *ecuménico* [2], es dudoso que el término tuviera carácter técnico.

El momento decisivo a la hora de establecer la lista de concilios ecuménicos llegó con ocasión del Concilio de Calcedonia el año 451. En su «definición de fe», este concilio repitió las decisiones de Nicea I, Constantinopla I y Éfeso, pero no las de otros concilios; y se refirió a sí mismo como «el concilio ecuménico, grande y sagra-

[1] A-T, 7 y 16; sin embargo, véase p.12 para «ecuménico», en un manuscrito.
[2] A-T, 29 y 62-64.

do», añadiendo, así, a la descripción que Nicea había hecho de los términos «sagrado y grande», el adjetivo «ecuménico» [3]. De este modo, *ecuménico* se convirtió en un término técnico y quedó establecido el canon de los concilios ecuménicos. La confirmación llegó en los tres concilios siguientes: Constantinopla II, Constantinopla III y Nicea II. Todos ellos repitieron la lista de concilios ecuménicos de Calcedonia, antes de añadir su propio nombre [4].

2. Participantes y estructuras

Nicea I es un buen punto de partida parar tratar de los miembros y de las estructuras de los primeros concilios ecuménicos. Atanasio, que asistía al concilio en calidad de diácono y secretario del obispo Alejandro de Alejandría en Egipto, dijo, al final de su vida y después de dar otras cifras, que asistieron al concilio 318 obispos *(Carta sinodal a los Obispos de África,* fechada en 368/372, capítulo 2). Éste se convirtió en el número tradicional, aunque muy probablemente era un número simbólico, basado en los 318 sirvientes que Abrahán concedió a Dan para rescatar a Lot (Gén 14,14). Hoy, los investigadores, al igual que varios escritores de entonces, insinúan una cifra entre 250 y 300. Muy pocos vinieron de Occidente: dos sacerdotes como legados del obispo de Roma; el obispo Osio (Hosius) de Córdoba, en España, confidente del emperador Constantino y un personaje importante en el concilio; y, por lo que sabemos, tal vez seis o siete más. Del norte de África y del valle del Nilo llegaron unos veinte, un grupo muy decidido, dirigido por el obispo de Alejandría, la sede más importante de la región. Los demás eran de la Iglesia de lengua griega, es decir, que procedían de una parte de la Grecia moderna y del sur de los Balcanes, Bulgaria, Turquía, Líbano, Palestina, determinadas partes de Jordania, Siria, y las islas del este del Mediterráneo, especialmente Creta y Chipre [5].

El modelo de participación en los otros concilios antiguos fue, básicamente, el de Nicea I. En el caso de Constantinopla I, el segundo

[3] Cf. *infra* (A-T, 83-87).
[4] A-T, 108-13, 124-27 y 133-135.
[5] G. DUMEIGE (ed.), *Histoire des Conciles Oecuméniques,* o.c. I, 300s.

concilio ecuménico, el número de participantes tradicionalmente aceptado es de 150; y no hay razón para dudar de que sea más o menos correcto. Es probable que todos los participantes fueran de la Iglesia oriental y que no hubiera ninguno del norte de África ni de Occidente. En Éfeso, también, casi todos vinieron de las iglesias del este o de África; sólo dos legados del papa representaban a Occidente. A Calcedonia, el mayor de los concilios ecuménicos de la Iglesia unida, asistieron entre quinientas y seiscientas personas, procedentes todas ellas, al parecer, de Oriente, excepto dos legados papales y dos obispos del norte de África. Los cristianos de Oriente dominaron también los tres concilios siguientes: Constantinopla II y III y Nicea II. En los dos últimos no hubo participación de África debido a la conquista de esta región por el Islam en el siglo VII.

No es sorprendente la preponderancia de participantes orientales en los primeros siete concilios, puesto que se celebraron todos en o cerca de Constantinopla, la capital oriental del Imperio. Esto nos lleva a recordar que la fuerza motriz de los concilios antiguos fue la Iglesia oriental. En segundo lugar, tanto en el número de participantes como en lo referente a su importancia en los debates, se dio una contribución significativa de la Iglesia africana, centrada en la sede de Alejandría. En Nicea I y Éfeso, jugó un papel decisivo y determinó la agenda para varios concilios más. Fue menor la contribución de la Iglesia occidental, por lo menos hasta Calcedonia en 451. Esta observación resulta significativa porque hoy se critica frecuentemente a la cristiandad por ser demasiado occidental, una exportación del oeste de Europa al resto del mundo. Sin embargo, durante un tercio de su historia, la contribución más decisiva procedió de Asia y de África, por lo menos en lo que se refiere a concilios. Se puede esperar —si se me permite un comentario personal— que los cristianos de estos dos continentes, que son áreas de notable crecimiento en la Iglesia de hoy, lleguen a ser más conscientes de su pasado cristiano y puedan recuperarlo para sus propias tradiciones, de modo que lleguen a considerar al cristianismo como algo más propio y menos ajeno a su identidad.

El idioma también pone de manifiesto las contribuciones de Oriente y de África. La lengua de la Iglesia oriental y de la Iglesia del

norte de África, pertenecientes a la sede de Alejandría, era el griego y se imponía como instrumento para el debate y para la promulgación de los decretos. El latín, lengua del oeste y de la parte más occidental del norte de África, jugó un papel mucho menor.

Los obispos han sido siempre el corazón de los concilios ecuménicos. Así fue en los primeros concilios, aunque también asistieron otras personas. Cuando el obispo de Roma envió legados, éstos fueron, en general, sacerdotes. Arrio, la figura central de Nicea I, era sacerdote y sabemos que participaron otros clérigos de rango inferior al de obispo. Del grupo laico, destacaron los emperadores de Oriente, que participaban en los concilios, bien en persona, bien mediante funcionarios que, a veces, eran numerosos. Participaron algunas mujeres. La emperatriz Pulqueria fue la principal organizadora del Concilio de Calcedonia y, probablemente, asistió a su sexta sesión. La emperatriz Irene fue la principal artífice de Nicea y, sin duda, asistió a su última sesión, como copresidente, con su hijo, el joven emperador Constantino VI. Los laicos, ¿fueron miembros de los concilios, o meros asistentes? Es difícil responder, porque, si bien en los concilios recientes se distinguen con claridad los miembros con derecho a voto de los simples asistentes sin este derecho, la diferencia no estaba tan clara en los concilios antiguos. De modo que el término participación es el más adecuado y, según eso, ciertamente algunos laicos participaron.

Una razón que explica los límites, a veces borrosos, con relación al tipo de miembros asistentes, procede del principio de unanimidad del consenso. Es decir: que para que un decreto resultara aprobado debía obtener un apoyo unánime, o, por lo menos, una mayoría abrumadora. El pensamiento de los presentes se expresaba, normalmente, por aclamación y no mediante una votación minuciosamente comprobada. En consecuencia, habitualmente no resultaba necesario hacer una distinción neta entre los miembros del concilio y otras personas simplemente presentes.

Este principio de unanimidad —o casi unanimidad— fue muy importante. Suponía que un concilio podía avanzar y tomar decisiones vinculantes, de tal modo que, manteniendo el apoyo de la mayoría, lograba minimizar el riesgo de divisiones dentro de la Iglesia.

Tenía que encontrar fórmulas suficientemente flexibles como para que resultaran aceptables para todos. De este modo, Nicea I definió un credo; y sólo dos obispos y el sacerdote Arrio discreparon. El Concilio de Éfeso acabó en punto muerto, precisamente porque no logró alcanzar la unanimidad. Calcedonia y otros concilios posteriores dedicaron el tiempo y los esfuerzos necesarios para encontrar fórmulas aceptables para la mayoría. Éste fue el genio de los concilios ecuménicos, que contribuyó a mantener a la Iglesia unida durante su primer milenio.

Este principio se ha mantenido hasta nuestros días. Por eso se consideró importante, en Trento, Vaticano I y II, que el consenso sobre los decretos fuera lo más unánime posible. Quizá esto pueda enseñarnos bastante a propósito de otros aspectos del gobierno eclesiástico. La gente expresó sus puntos de vista con vigor, tanto dentro como fuera de los concilios, y supuso que los demás harían lo mismo. El debate, a veces acalorado, continuaba después del concilio y se aceptó la necesidad de una «recepción» de sus enseñanzas. Sin embargo, siempre se esperaba lograr un acuerdo y existía el empeño de luchar para conseguirlo.

La eficacia del procedimiento de los concilios antiguos aparece —aunque expresado en un tono un poco socarrón— en el canon I del Concilio de Toledo XI, en España; un concilio provincial celebrado en el año 675. Este canon se convirtió en un texto clásico y fue citado, posteriormente, en los concilios de Constanza y Trento:

> Nadie debe gritar ni perturbar, en modo alguno, a los sacerdotes del Señor cuando están sentados en el lugar de la bendición. Nadie debe causar disturbios contando cuentos estúpidos o chistes o, lo que es todavía peor, provocando discusiones aparatosas. Como dice el apóstol: «Si alguno se considera a sí mismo religioso y no refrena su lengua y engaña a su corazón, entonces su religión es vana» (Sant 1,16). Porque la justicia pierde su respetabilidad cuando una multitud de gente revoltosa perturba el silencio de la corte. Como dice el profeta: «el respeto debido a la justicia será el silencio» (Is 32,17). Por consiguiente, sea lo que sea lo que discutan los participantes, o lo que se proponga por personas que realizan una acusación, deberá hacerse en un tono suave, de modo que los oyentes no se vean perturbados por voces pendencieras y no debiliten la autoridad de la corte con su tumulto. Cualquiera que piense que las mencionadas cuestiones no deben ser observadas mientras el concilio está reunido y provoquen en él disturbios, mediante ruidos o disputas o chanzas, contrariamente a lo prohibido aquí, abandonará la asamblea, privado deshonrosamente del de-

recho a estar presente, de conformidad con el precepto de la ley divina promulgado por doquier: «Expulsa al arrogante y se acabarán las riñas» (Prov 22,10) y quedará sometido a sentencia de excomunión durante tres días [6].

Ya hemos comentado la presencia de los emperadores orientales en los concilios. Hay que añadir que su presencia no era meramente simbólica. En los siete primeros concilios, fueron los emperadores quienes convocaron, presidieron (bien en persona, bien a través de sus funcionarios) y, posteriormente, promulgaron todos los decretos. Muy de vez en cuando, el emperador occidental estuvo también representado, aunque nunca asistió en persona y su representación era más bien nominal. El actual derecho canónico de la Iglesia Católica Romana afirma que sólo el obispo de Roma, el papa, tiene el derecho de convocar, presidir (en persona o por delegado) y aprobar los decretos de un concilio ecuménico (CDC cán. 337-341 y 749). Ahora bien, esto debe considerarse como una disposición que se podría cambiar o modificar, ya que no fue observada durante la primera mitad de la historia de la Iglesia.

Queda en pie la pregunta sobre si se consideró necesaria o no la aprobación del obispo de Roma. Por una parte, su aprobación no era siempre esperada y ni siquiera buscada; por lo menos, no de forma inmediata. Parece, por ejemplo, que el credo, tan importante, de Constantinopla no recibió la aprobación formal del papa hasta poco antes de que fuera aceptado por el Concilio de Calcedonia, setenta años más tarde, en 451. Los papas se opusieron a la convocatoria de Calcedonia y tardaron mucho tiempo en aprobar Constantinopla II y Nicea II. En cambio, la aprobación del obispo de Roma sí se buscó, desde tan temprano como Nicea I, y, poco a poco, su consentimiento llegó a ser una condición necesaria para los decretos de un concilio ecuménico. Ahora bien, además fue necesaria la aprobación de las otras principales sedes, especialmente Constantinopla, Alejandría y Antioquía, de modo que el consentimiento de Roma hay que situarlo en el contexto del principio de unanimidad y no tanto considerarlo como un factor aislado.

En cuanto a las cuestiones de procedimiento, por lo tanto, existía flexibilidad y continuidad. Deben evitarse dos interpretaciones ex-

[6] MANSI, XI, 137; A-T, 406 y 661.

tremas. Por una parte, es un disparate proyectar las estructuras actuales, simplistamente, sobre los concilios antiguos, como si todo tuviera que haberse desarrollado, necesariamente, en el sentido de lo que ha llegado a ser en el presente, o, más ingenuamente todavía, pensando que las estructuras estaban plenamente establecidas ya entonces. Por otra parte, los concilios fueron muy conscientes de sus propios principios y procedimientos, de modo que sería una equivocación sugerir que todo fue arbitrario, o que permaneció indefinidamente abierto. Los primeros siete concilios ecuménicos constituyen un camino excepcionalmente exitoso en la historia de la Iglesia —ciertamente son notablemente importantes, también, en la historia del mundo— y los que participaron en ellos eran muy conscientes de esta importancia. Su significado descansa, ante todo, sobre los decretos que promulgaron. Ahora, precisamente, vamos a examinarlos.

3. Decretos doctrinales: de Nicea I a Calcedonia

Los tres decretos más importantes de los cuatro primeros concilios son los credos de Nicea I y Constantinopla I, así como la «definición» de Calcedonia. Actualmente consideramos sus contenidos como algo perfectamente fijado. El credo de Constantinopla I, un desarrollo del credo de Nicea I, continúa siendo, casi palabra por palabra, el credo básico de la mayoría de las iglesias cristianas y se utiliza ampliamente en la liturgia. La definición de Calcedonia es, todavía, la pieza clave, o el punto de partida para el posterior desarrollo teológico. Los tres documentos constituyen, quizá, las declaraciones más influyentes de la fe cristiana fuera de la Escritura. Sin embargo, nuestra familiaridad con ellos puede disminuir su carácter asombroso.

El credo de Nicea surgió de la polémica que se generó a propósito de las enseñanzas de Arrio (336), un predicador popular y párroco en la ciudad de Alejandría, sobre la divinidad de la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios. Este credo fue aceptado por los miembros del concilio como la mejor expresión de sus creen-

cias; condenó la comprensión sumamente debilitada de la divinidad que Arrio atribuía al Hijo de Dios, aunque a éste no se le menciona por su nombre. Con los escasos documentos del concilio, no se puede precisar la manera como llegó a adoptarse. Parece que el credo se basó en la confesión de fe empleada en el rito del bautismo de una determinada iglesia local: ciertos investigadores consideran que Jerusalén, o algún lugar de Siria o Palestina, son los lugares más probables de su origen [7]. Se añadieron varias palabras y cláusulas antiarrianas, incluyendo la palabra ὁμοούσιος, traducida como «consustancial» o «del mismo ser» para describir la relación del Hijo con el Padre. Puede describirse como un credo bautismal, adaptado por el concilio para ofrecer un criterio de ortodoxia. El texto es el siguiente y las palabras antiarrianas, probablemente añadidas, se transcriben en cursiva:

> Creemos en un solo Dios, el Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado, nacido del Padre, *esto es, de la misma naturaleza del Padre,* Dios de Dios, luz de luz, *Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre,* por quien todo fue hecho, tanto en el cielo como en la tierra; por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, sufrió y resucitó al tercer día, subió a los cielos y vendrá para juzgar a vivos y muertos. Y en el Espíritu Santo.
>
> *Y aquellos que dicen «hubo una vez, cuando él no era» y «antes de que fuera engendrado, no existía» y que procedió de cosas que no existían, o de otra hipóstasis o sustancia, afirmando que el Hijo de Dios está sometido a cambios o alteración, a éstos la iglesia católica y apostólica los considera anatemas* (A-T, 5).

Lo que queda claro en el credo es la asombrosa creatividad de la Iglesia de los tres primeros siglos, junto con la fidelidad a la Escritura. Hay prefiguraciones de la Trinidad ya en el Antiguo Testamento, e indicaciones mucho más claras en el Nuevo, notablemente en las narraciones de la Anunciación (Lc 1,26-38), el bautismo de Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21s; Jn 1,29-34) y su discurso en la última Cena (Jn 13,31-17,26); en el encargo a los discípulos de bautizar «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), y en el saludo de Pablo: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (2 Cor 13,13). Sin embargo, éstas no alcanzan, o por

[7] J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds,* o.c., 205-230.

lo menos tienen un estilo distinto, la expresión y rotunda formulación de la relación entre las tres personas de la Trinidad, en particular sobre su igualdad y su plena divinidad, que se encuentra, primero, en el credo de Nicea y, luego y más completa, en el credo de Constantinopla I. La aparente simplicidad del credo de Nicea oculta el trabajo que costó producirlo. Es una brillante miniatura que destila las reflexiones y oraciones de la Iglesia antigua.

El credo de Nicea dio pruebas de su solidez durante más de un siglo, aunque la controversia arriana era difícil de resolver. El Concilio de Éfeso, en 431, prohibió cualquier tipo de cambios en el credo bajo pena de anatema (A-T, 65). En el Concilio de Calcedonia, en 451, sin embargo, se llegó a un punto muerto. Muchos miembros del concilio no estaban dispuestos a ir más allá del credo de Nicea, especialmente teniendo en cuenta las prohibiciones de Éfeso de cambiarlo. Por otra parte, el credo de Nicea no parecía completamente adecuado a la nueva situación, sobre todo porque habían surgido otras controversias desde 325 y era necesario decir algo más. Cuentan que, en este momento, el archidiácono de Constantinopla sugirió, como solución, el credo proclamado en un concilio celebrado en su ciudad en 381 y que, por lo visto, había pasado inadvertido para la amplia mayoría de la Iglesia. El Concilio de Calcedonia decidió adoptar este credo de 381, afirmando que era, en esencia, uno y el mismo que el credo de 325 —por lo cual, se podría entender como un desarrollo legítimo—, para no tener problemas con la prohibición de Éfeso.

No es difícil comprender por qué el credo de 381 se consideró una mejora del credo de 325. El texto es el siguiente (las omisiones del credo de 325 están indicadas por un asterisco y los añadidos al original se transcriben en cursiva):

> Creemos en un solo Dios, el Padre todopoderoso, creador *del cielo y de la tierra y* de todo lo visible y lo invisible. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre *antes de todos los tiempos,* *luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho*; por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó *de los cielos* y se encarnó *por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María,* se hizo hombre *y fue crucificado bajo Poncio Pilato;* sufrió *y fue sepultado* y resucitó al tercer día *según las escrituras;* volverá *de nuevo con gloria* para juzgar a vivos y muertos; *su reino no tendrá fin.* Y en el Espíritu, *el santo, el señor*

> *y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado en condiciones de igualdad, el que habló a través de los profetas; en una sola iglesia santa, católica y apostólica. Confesamos un solo bautismo para el perdón de los pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén* (A-T, 24).

La omisión más evidente es el último párrafo del anatema antiarriano. El debate sobre el arrianismo había amainado, en gran parte, antes de Calcedonia, así que el párrafo añadido no hubiera sido ya necesario y, en todo caso, no sonaba bien cuando se recitaba en voz alta; y uno de los usos más importantes del credo era su recitación en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Probablemente, la misma consideración explica la omisión de la frase «que es de la sustancia del Padre»; con relación a la creación del cielo y la tierra, además, se da más importancia al papel del Padre que al del Hijo. Las adiciones son más numerosas. Además de referirse a la intervención del Padre en la creación del cielo y la tierra, se amplía notablemente la definición del Espíritu, reflejo de las controversias sobre el Espíritu en los años previos a Constantinopla I; hay una sección conclusiva sobre la Iglesia y nuestra salvación; la vida de Cristo, también, es más completa. En conjunto, el estilo es más adecuado para su recitación en público y los contenidos son más devocionales, es decir, más adaptados a la religiosidad popular. Se ha dado cuerpo al esqueleto del texto del 325, sin sacrificar el rigor teológico.

El nombre popular del credo es el de Credo Niceno del 381 y, en cierto sentido, es correcto, ya que se consideró un desarrollo del credo de 325, no un credo distinto. Sin embargo, en círculos eruditos se llama, más correctamente, credo Niceno-Constantinopolitano (abreviado a menudo como N-C), mientras que el de 325 se llama credo de Nicea, o niceno (abreviatura N), para distinguir a uno del otro. El credo de 381 sigue siendo, hasta hoy, el más importante para la mayoría de las iglesias cristianas, con una excepción significativa: un notable tributo pagado a los concilios de la antigüedad.

La excepción es la adición de la cláusula *Filioque.* Es decir, que a las palabras: «y en el Espíritu... que procede del Padre», la Iglesia occidental añadió más tarde «y del Hijo» (en latín: *Filioque)*, de modo que el Espíritu procede del Hijo y del Padre. La cláusula fue interpolada, por primera vez, en el credo del Concilio de Toledo III, en

España, en el año 589. A partir de los últimos años del siglo VIII, se extendió rápidamente dentro del Imperio franco, en parte para combatir los restos de arrianismo que permanecían allí, subrayando la divinidad del Hijo y su igualdad con el Padre. Los papas, aunque inicialmente en contra de la adición, acabaron por aceptarla. Pero la Iglesia oriental se opuso fuertemente a la adición, especialmente cuando Focio era patriarca de Constantinopla a finales del siglo IX, tanto por razones teológicas como porque violaba la prohibición del Concilio de Éfeso contra los cambios en el credo. Ésta fue la causa principal del cisma entre las dos Iglesias en el siglo XI y sigue siendo, desde entonces, el mayor obstáculo para su reunificación.

Éste no es el lugar apropiado para profundizar en la controversia. Posiblemente, nuestras simpatías estén, abrumadoramente, con la Iglesia oriental; las mías lo están, sin duda; y no parece que tenga que ser un auténtico problema para la Iglesia occidental retirar la cláusula del credo, como la Iglesia Católica Romana ha hecho ya en diversas ocasiones recientemente. Quizá, el principal argumento sea el peligro de abandonar el gobierno conciliar en la Iglesia. Fue precisamente la acción de la Iglesia occidental, al hacer la adición sin el acuerdo de un concilio ecuménico, lo que resultó absolutamente inaceptable para Oriente. No obstante, la postura de la Iglesia oriental no es completamente sólida. La prohibición de Éfeso contra los cambios en el credo es del año 325 —el credo del año 381 fue ampliamente desconocido hasta el Concilio de Calcedonia de 451 y, por lo tanto, en la época del Concilio de Éfeso de 431—, de modo que el credo del año 381, aceptado por la Iglesia oriental, es también una violación de la prohibición de Éfeso. Se puede argumentar, además, que una prohibición contra un cambio no puede ser —y nunca se pretendió que fuera— una prohibición de todos los cambios para siempre, sino sólo de aquellos que se consideraron inadecuados. De todas formas, una adición al credo hecha unilateralmente por Occidente, sin el consentimiento de la Iglesia oriental, debe de ser considerada injustificable.

Recientemente, se ha planteado una segunda excepción. Los cambios litúrgicos posteriores al Vaticano II incluyen una modificación de las palabras iniciales del credo, tal como era entonces recita-

do. En vez del «Yo creo» de antes, se ha pasado al «Creemos». Este cambio provocó fuerte discusión y hostilidad; mucha gente, especialmente en los países de habla inglesa, consideró que el cambio era un síntoma de un enfoque blando y ultracomunitario del Vaticano II. De hecho, por supuesto, no se trata de una desviación respecto del Niceno, sino, más bien, de una vuelta al original.

La definición del Concilio de Calcedonia, el tercer decreto que vamos a examinar, merece un estudio detallado; en parte, tanto por su importancia teológica cuanto porque recoge el trabajo de los primeros cuatro concilios ecuménicos y concreta varias observaciones ya hechas en este libro. El texto es el siguiente:

> El sínodo sagrado, grande y ecuménico, reunido en Calcedonia, ciudad de la provincia de Bitinia, en la gruta de la santa y triunfante mártir Eufemia, por la gracia de Dios y por orden de sus muy religiosos y amantes de Cristo, emperadores Valentiniano Augusto y Marciano Augusto, emite los siguientes decretos.
>
> Al establecer a sus discípulos en el conocimiento de la fe, nuestro señor y salvador Cristo dijo: «Mi paz os dejo, mi paz os doy», de modo que nadie pudiera estar en desacuerdo con su vecino en lo referente a las doctrinas religiosas, sino que fuera uniformemente presentada la proclamación de la verdad. Pero el maligno nunca para, tratando de asfixiar las semillas de la religión con sus propias cizañas, y está eternamente inventando cualquier novedad u otras cosas contra la verdad; de modo que el Maestro, ejerciendo su habitual cuidado con la condición humana, suscitó a este religioso y sumamente creyente emperador, para una actuación llena de celo, y reunió consigo a los líderes del presbiterado procedentes de todas partes, de modo que a través de la obra de la acción de la gracia de Cristo, maestro de todos nosotros, toda hiriente falsedad fuera sacada del rebaño de Cristo y ellos pudieran nutrirse con los frutos saludables de la verdad.
>
> Esto es, precisamente, lo que hemos hecho. Hemos anulado las doctrinas erróneas, mediante nuestra resolución colectiva, y hemos renovado el credo sin error de los padres. Hemos proclamado a todos el credo de 318; y hemos hecho nuestros a aquellos padres que aceptaron esta afirmación de la religión, los 150 que se reunieron en la gran Constantinopla, sellando, también ellos, el mismo credo.
>
> Por consiguiente, mientras permanecemos, también, en las decisiones y en todas las fórmulas relativas al credo del sagrado sínodo, que tuvo lugar, antiguamente, en Éfeso, cuyos líderes de muy santa memoria fueron Celestino de Roma y Cirilo de Alejandría, decretamos que la preeminencia pertenece a la exposición del auténtico e impecable credo de los 318 santos y benditos padres que se reunieron en Nicea, cuando era emperador Constantino, de piadosa memoria; y que estos decretos siguen en vigor, los que fueron emitidos en Constantinopla por los 150 santos padres para destruir las herejías y confirmar, al tiempo, el mismo credo católico y apostólico.

El credo de los 318 padres... [sigue el credo de Nicea].

Y el mismo de los 150 santos padres reunidos en Constantinopla... [sigue el credo de Constantinopla].

Este sabio y salvador credo, don de la divina gracia, era suficiente para una perfecta comprensión e implantación de la religión. Porque su enseñanza sobre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo es completa y establece que la humanidad del Señor, para todos los que la aceptan llenos de fe...

[El sínodo] ha añadido, convenientemente, contra los falsos creyentes y para establecer la doctrina ortodoxa, la carta del primado de la más grande y antigua Roma, el muy bendecido y muy santo arzobispo León, escrita al santo arzobispo Flaviano, para acabar con el pernicioso pensamiento de Eutiques, porque existe consenso con la confesión del gran Pedro y representa un apoyo que tenemos en común.

Se opone a los que tratan de hacer pedazos el misterio de la economía, proponiendo una dualidad de hijos, y expulsa de la asamblea de los sacerdotes a los que convienen en decir que la divinidad del Unigénito puede padecer y se opone a los que imaginan una mezcla o confusión entre las dos naturalezas de Cristo y rechaza a los que albergan la disparatada idea de que la forma de siervo, que tomó de nosotros, pertenece a un ser celestial o de cualquier otra clase y anatematiza a los que inventan dos naturalezas del Señor antes de la unión, pero imaginan una única después de la unión.

De modo que, siguiendo a los santos padres, todos nosotros, con una sola voz, enseñamos la confesión del único y el mismo Hijo, nuestro señor Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, Dios verdadero y hombre verdadero, con alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre en lo que se refiere a su divinidad y consustancial, también, con nosotros en lo que se refiere a su humanidad; igual en todo a nosotros, excepto en el pecado; engendrado antes de todos los siglos por el Padre en lo referente a su divinidad y hecho igual a nosotros en los últimos días por nuestra salvación a través de María, la Virgen portadora de Dios, en lo que se refiere a su humanidad; uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, sólo engendrado, reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; en ningún momento la diferencia entre las naturalezas es anulada por fuerza de la unión, sino, más bien, la propiedad de ambas naturalezas queda preservada y desemboca en una única persona y en un único ser subsistente; ni partido, ni dividido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo unigénito, Dios, Palabra, Señor, Jesucristo, tal como enseñaron los profetas sobre él desde el principio y como el Señor Jesucristo mismo nos instruyó y como el credo de los padres nos transmitió.

Como quiera que hemos formulado todas estas cosas con la mayor exactitud y atención posibles, el sagrado y ecuménico sínodo ha decretado que no le es permitido a nadie producir, y ni siquiera escribir o componer, cualquier otro credo o pensar o enseñar de otra manera. Y, para todos aquellos que acepten, bien componer otro credo, bien promulgar o enseñar o transmitir otro credo a los que desean convertirse al reconocimiento de la verdad desde el helenismo o desde el judaísmo, o desde cualquier otra posible clase de herejía: si son obispos o clérigos, los obispos deben ser depuestos

del episcopado y los clérigos del estado clerical; si son monjes o laicos deben ser anatemas (A-T, 83-87).

La definición comienza así: «El sagrado y grande y ecuménico sínodo». «Ecuménico» es, ya, un término técnico. «Por la gracia de Dios»: el concilio afirma la iniciativa divina; «y por decreto de los muy religiosos y amantes de Cristo, vuestros emperadores Valentiniano Augusto y Marciano Augusto», pone el énfasis en el papel de los emperadores, aunque la emperatriz Pulqueria, como principal organizadora del concilio, podría haber sido incluida, perfectamente, junto a su marido Marciano. En el párrafo segundo, el concilio se enraíza en Cristo y la Escritura, consciente de la acusación hecha frecuentemente contra los anteriores concilios, en el sentido de que reemplazaban la Biblia por invenciones humanas y conceptos filosóficos. El párrafo concluye con una bella imagen de fidelidad a la tradición y a un correcto desarrollo, «de modo que... puedan alimentarse con nuevos brotes de verdad», es decir, crecimiento nuevo y arraigado en la verdad, en vez de desviaciones.

El decreto continúa defendiendo la ortodoxia: «Hemos expulsado doctrinas erróneas», pero enseguida prosigue añadiendo al credo de Nicea I el de Constantinopla I, evitando con destreza la prohibición de Éfeso contra los cambios de Nicea, al describir el credo del año 381 como «su sello».

Los antiguos concilios, incluyendo a Calcedonia en particular, procuraron ser fieles al pasado, al tiempo que abordaban los retos intelectuales y de cualquier otro tipo de su tiempo, tanto dentro como fuera de la comunidad cristiana. No intentaron eludir estos retos. Además, y esto es muy importante —aunque resulta difícil de demostrar—, los padres conciliares tuvieron puestos sus ojos en el futuro: buscaron formulaciones capaces de posteriores desarrollos. La persistencia del credo del 381 y de la definición de Calcedonia son ejemplos de esta visión de futuro.

En el cuarto párrafo, fue aprobado el Concilio de Éfeso del 431, que se había ocupado, principalmente, del título de María como «Madre de Dios» y, de esta forma, encontró su camino hacia el canon como el tercer concilio ecuménico. La aprobación era una opción audaz, en la medida en que significaba tanto el reconocimiento

de este turbulento concilio cuanto el rechazo del igualmente problemático Concilio de Éfeso II —llamado *Latrocinium,* o el «Concilio Ladrón», por el papa de la época, León I—, que se reunió en el año 449 e intentó revocar las decisiones del primitivo (Primero) Concilio de Éfeso. El deseo de lograr la unanimidad aparece en la descripción de los obispos de Roma y Alejandría, Celestino y Cirilo, como «dos líderes» del concilio del 431; era muy importante incorporar plenamente las iglesias de Occidente y de África a las decisiones de un concilio ecuménico.

Posteriormente, el decreto parece retroceder, volviendo dos veces (el primer pasaje está impreso, el segundo omitido) a los credos de Nicea y Constantinopla y a las decisiones de Éfeso, aunque con algunas clarificaciones y ampliaciones. El proceso es representativo del carácter de los primeros concilios: frecuentes incursiones en las fuentes, de las que se obtienen nuevas luces; pasos cautelosos hacia adelante y, siempre, el deseo del mayor consenso.

Finalmente, el concilio aborda el tema específico para el que había sido convocado: la enseñanza de Eutiques sobre la relación entre la divinidad y la humanidad de Jesucristo. Eutiques, un monje de Constantinopla, mantuvo que, después de la encarnación, la única persona o hipóstasis del Dios-hombre, Jesucristo, Hijo de Dios e hijo de María, era asumida por una sola naturaleza (en griego: μόνη φύσις; de ahí, monofisita), que incluía tanto la divina como la humana. El concilio, utilizando la teología contenida en la carta, o tomo, escrita poco antes por el papa León a Flaviano, patriarca de Constantinopla, rechazó el monofisismo de Eutiques y propuso, sucintamente, su propia solución: una persona en dos naturalezas. El decreto termina con anatemas contra los que se atrevieran a ofrecer algo diferente; ahora bien, esta prohibición no supuso el final de la discusión y de la creación de nuevas formulaciones, sino que, más bien, se dieron sucesivos desarrollos dentro del marco establecido por el decreto. En efecto, la aceptación en Calcedonia del credo del 381, que fue más lejos que el credo del 325, parece haber sido esencial para justificar las propias formulaciones adicionales de Calcedonia y para legitimar la posibilidad de nuevos desarrollos en el futuro.

Digamos algo, ahora, a propósito del lenguaje. El lenguaje humano, especialmente cuando hablamos de lo divino, es siempre muy imperfecto, de modo que las fórmulas de los credos de los concilios deben entenderse como barreras defensivas que señalan áreas de peligro y como indicadores de cara al futuro, mucho más que como descripciones plenamente adecuadas. Los dos primeros concilios, Nicea I y Constantinopla I, se ocuparon del lenguaje sobre la Trinidad; Éfeso y Calcedonia pasaron al tema de la Cristología, la relación entre la humanidad y la divinidad de Cristo. ¿Cómo fue posible emplear el griego —la lengua dominante en el imperio oriental y ya, de por sí, complicado desde el punto de vista cristiano, por ser el lenguaje de la filosofía sofisticada de Platón y Aristóteles— para expresar los conceptos, relativamente nuevos, de la teología cristiana? Se puede obtener cierta idea de las dificultades experimentadas por los primeros concilios mirando en un diccionario de griego clásico las tres palabras que fueron aceptadas, finalmente, como palabras clave: οὐσία para «ser», en el sentido del único ser de Dios; ὑπόστασις para «persona», como en las tres personas de la Trinidad; y φύσις para «naturaleza», como en las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo. Cada una de las tres palabras, como muestra el diccionario, puede expresar un amplio abanico de diferentes ideas y conceptos. Por ejemplo, ὑπόστασις, en griego clásico, posee los significados de apoyo, resistencia, tender una emboscada, gel o sopa espesa, posos de líquidos, origen, fundamento, subestructura, confianza, coraje, resolución, firmeza, promesa, sustancia, realidad o naturaleza, riqueza o propiedad, ¡y muchas otras cosas! Se daban, también, bastantes interferencias entre los significados de las tres palabras. Hasta cierto punto, los debates de la Iglesia primitiva fueron ejercicios de análisis lingüístico.

El latín, la segunda lengua principal de la Iglesia de los primeros concilios, la lengua de la Iglesia occidental y de la parte occidental del norte de África, actuaba como una sirvienta, proporcionando clarificaciones y, a veces, incluso, sugiriendo palabras procedentes de fuera de la perspectiva griega. Curiosamente, la elección de la palabra ὁμοούσιος (consustancial), que era una palabra clave en el credo del 325 (véase más arriba p.35) y que se mantuvo en el del 381,

fue, casi con certeza, promovida por el hecho de que términos semejantes del latín habían sido aceptados por teólogos occidentales, durante algún tiempo, antes del Concilio de Nicea: *unius substantiae,* desde el tiempo de Tertuliano, más de un siglo antes, y *consubstantialis* algo después; mientras que ὁμοούσιος fue de dudosa ortodoxia en la teología oriental hasta su adopción por el Concilio de Nicea. Otras palabras latinas, como *persona* y *natura,* influyeron también.

De la misma manera que el vocabulario de la teología cristiana tuvo que ser forjado y no fue, simplemente, algo dado desde el comienzo, los concilios tuvieron que ir creando la propia ortodoxia. Los cristianos consideraron a la ortodoxia como algo presente desde el principio del cristianismo, en la medida que la plenitud de la revelación está contenida en la persona y el Evangelio de Jesucristo. En este sentido, la tarea de los concilios consistía en defender la ortodoxia y, frecuentemente, hablaron contundentemente en términos de esta defensa. Pero no era simplemente una cuestión de rechazar la herejía de la ciudadela de la ortodoxia, como si las herejías fueran claramente reconocidas desde el exterior. La expresión de la ortodoxia y su articulación en diferentes medios culturales tuvo que ser trabajada y llegó al final de un proceso. Ciertamente, aquellos que fueron considerados herejes, como Arrio, Nestorio y Eutiques, contribuyeron a este proceso; sin ellos, el debate y la articulación resultante de la ortodoxia nunca hubiera sucedido. El genio de los primeros cuatro concilios consistió en tejer de estos varios hilos —principalmente respecto a los dos misterios centrales de la Trinidad y de Jesucristo— una estructura que ha resistido y permanecido nueva hasta hoy.

4. Decretos doctrinales: De Constantinopla II a Nicea II

Los tres concilios ecuménicos siguientes no van a entretenernos mucho. Son importantes, pero no tanto como los cuatro anteriores; y como este libro es corto, lamento que tengamos que proceder con rapidez. Los dos primeros, Constantinopla II en el 553 y Constanti-

nopla III en el 680-681, completaron el trabajo de los cuatro concilios previos, especialmente el de Calcedonia. Nicea II, en el 787, se centró en el asunto de la iconoclasia.

Constantinopla II es un concilio un tanto triste. Su único decreto, «Los Tres Capítulos», que condena diversos escritos de tres antiguos seguidores de Nestorio —Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa—, fue resultado del deseo del emperador Justiniano de apaciguar a la Iglesia egipcia, que nunca había aceptado el Concilio de Calcedonia. El meollo del decreto fue publicado por Justiniano como un edicto en el año 543-544 y una década después fue adoptado por el Concilio de Constantinopla II a instancias de Justiniano. Hubo una considerable desazón ante la condena de tres hombres que habían muerto hacía más de un siglo y, especialmente, teniendo en cuenta que ninguno había sido condenado por el Concilio de Calcedonia; en efecto, una carta de Ibas fue reivindicada, concretamente en Calcedonia. Vigilio, obispo de Roma, dudó mucho antes de aprobar el decreto, que tampoco tuvo el efecto deseado en la Iglesia egipcia, donde persistió la tendencia hacia el monofisismo. Irónicamente, la mejor declaración de todos los concilios sobre la necesidad de discusiones abiertas, citada al principio de este libro, procede de este concilio sometido a presiones.

En la época del siguiente concilio, Constantinopla III, en el 680-681, la conquista árabe del norte de África estaba casi concluida. Como consecuencia, la contribución africana a los concilios ecuménicos prácticamente cesó: uno de los peores desastres en toda la historia de la Iglesia. Mientras que Constantinopla II procuró apaciguar las inclinaciones monofisitas de la Iglesia egipcia, Constantinopla III caminó en una dirección opuesta, afirmando una dualidad de voluntades y de «principios de acción» en Cristo, una para su naturaleza divina y otra para la humana, en vez de una sola, de acuerdo con su única persona o sustancia. «Cada naturaleza quiere y realiza las cosas propias de ella, en comunión con la otra», concluye el decreto sucintamente (A-T, 129). Por supuesto, esta enseñanza no era mera teología especulativa, sino que ejerció un efecto profundo sobre la vida devocional de los cristianos durante si-

glos: porque garantiza que se toma en serio la humanidad de Cristo —sin duda, una preocupación muy moderna— sin quedar subsumida en su divinidad.

Uno de los condenados por el concilio a causa de su creencia monotelita (una sola voluntad), fue el papa Honorio, obispo de Roma desde el 625 al 638. Había expuesto sus opiniones heterodoxas en dos cartas a Sergio, patriarca de Constantinopla. Su condenación, citándolo por su nombre, se repitió en el siguiente concilio ecuménico, Nicea II, y se convirtió en una *cause célèbre,* cuando el Concilio Vaticano I, en 1869-1870, debatió la infalibilidad del papa [8]. La autenticidad de ambas cartas es aceptada generalmente en la actualidad, pero queda en pie la cuestión del nivel de autoridad pretendido para las opiniones expresadas en las dos cartas y, por tanto, la gravedad del error del papa. En cuanto a su autoridad, parece que la verdad se encuentra, hasta cierto punto, en un punto equidistante de ambos extremos. Se trataba de cartas privadas del papa al patriarca de Constantinopla, que expresaban las opiniones personales del papa y que no pretendían ser afirmaciones solemnes de una doctrina definida; sin embargo, toda correspondencia de esta naturaleza tiene, al menos, un carácter semioficial y posee una cierta autoridad, de modo que no se puede, simplemente, ignorar el error doctrinal como si careciera de consecuencias. Este asunto nos ayuda a poner en su contexto la enseñanza de la infalibilidad: ésta no puede significar ausencia de error en todos los detalles. No obstante, el caso es una excepción y su singularidad subraya que la sede de Roma procedió con notable rigor —a menudo después de una profunda reflexión— en las disputas doctrinales de la Iglesia antigua, con mucha mayor solidez que los obispos de las otras sedes patriarcales.

Un siglo después, en el 787, el concilio normalmente considerado el último ecuménico de la Iglesia unida, Nicea II, debatió un tema muy diferente: las imágenes. ¿Hay que venerar a las imágenes relacionadas con Cristo, como el crucifijo y las de los santos? Y, de ser así, ¿qué clase de veneración puede dárseles? Además de plan-

[8] A-T, 125 y 135 para las dos condenas.

tear cuestiones teológicas de importancia, este tema tenía grandes implicaciones en la vida devocional de los cristianos. El debate había ido acalorándose, a menudo con crudeza y a veces con violencia, desde el comienzo del siglo VIII, especialmente en el mundo bizantino. Por una parte, en apoyo de los iconoclastas (los opuestos a las imágenes) estaban: la prohibición del Antiguo Testamento contra la fabricación de imágenes (Éx 20,4 y Dt 5,8); el deseo de hacer conversos entre judíos y musulmanes, que soportaron la prohibición; el monofisismo, que tendía a minimizar la humanidad de Cristo y, en consecuencia, el valor de sus imágenes; las tendencias dualistas entre los maniqueos, paulicianos y otros, que consideraban la totalidad de la materia —incluyendo, por tanto, las imágenes y el cuerpo humano— como algo malo; y la influencia de la filosofía neoplatónica, que, siguiendo a Platón, consideraba las imágenes como reflejos borrosos de la realidad. Por otra parte, desde los primeros tiempos de la Iglesia, existía la tradición de representar a Cristo y a los santos a través de diversas imágenes. El concilio apoyó el uso de las imágenes y, al mismo tiempo, señaló la forma de veneración que se les podía tributar, distinguiendo entre adoración (λατρεία), que sólo puede tributarse a la divinidad y nunca a las imágenes, y veneración o reverencia (προσκύνησις), que puede tributarse a una imagen a causa de la persona/s que representa. La política secular y eclesiástica intervinieron, profundamente, en la controversia iconoclasta. Es decir, la familia imperial y la corte bizantina quedaron divididas en dos facciones: iconoclasia e iconofilia, tanto por motivos políticos como por argumentos religiosos. La figura individual más importante fue la regente Irene, demostrando, de nuevo, el papel de las mujeres en los concilios. Viuda del anterior emperador, León IV (775-780), y regente durante la minoría de edad de su hijo, convocó el concilio, obtuvo el apoyo papal, venció, gracias a su astucia, a las personas que intentaron interrumpirlo y lo llevó a una conclusión satisfactoria, presidiendo, en persona, la sesión final y ordenando la promulgación de los decretos. Para moderar una posible admiración hacia ella, hay que decir que, más tarde, esta mujer dura discutió con su hijo y le provocó la ceguera, un castigo tradicional en los círculos de la corte de Bizancio. La recepción del con-

cilio fue lenta tanto en Oriente como en Occidente y sólo en el siglo siguiente se logró una aceptación general de sus decisiones.

5. Cánones sobre el orden eclesiástico

Los concilios de la Iglesia antigua son más conocidos por sus declaraciones doctrinales, pero existen, también, cánones sobre el orden eclesiástico llamados, a veces, decretos disciplinares. Cuatro de los siete concilios en cuestión emitieron una serie de cánones de este tipo: Nicea I, Constantinopla I, Calcedonia y Nicea II. Tenemos, también, los cánones del Concilio de Trullo en el 692, de los que hablaremos en la sección siguiente y que fueron considerados como la parte disciplinar de los concilios de Constantinopla II y III.

Un breve vistazo a los veinte cánones de Nicea I (A-T, 6-16), que forman la más completa colección de estos concilios, con excepción del de Trullo, nos da una idea de la gran altura de miras y notable sentido común de la Iglesia antigua en lo referente a su propio ordenamiento. Permiten disipar cualquier idea de que la Iglesia vivía en una torre de marfil teológica, separada de las realidades de la vida.

En efecto, el sublime credo de Nicea, del que hemos hablado ya, va seguido inmediatamente por el primer canon, «A propósito de aquellos que se hacen a sí mismos eunucos». Los varones castrados tenían prohibido llegar a ser, o seguir siendo, clérigos, a no ser que la mutilación hubiera sido hecha contra su voluntad o por razones médicas. Tal vez, el canon tenía en mente el caso más famoso de una presunta automutilación, que había tenido lugar un siglo antes: la de Orígenes, el gran teólogo de Alejandría. El canon, consecuentemente, exige respeto a todo lo creado por Dios, incluyendo nuestros cuerpos: un tema constante de los concilios y un antídoto contra las tendencias dualistas que suelen acompañarnos.

El segundo canon advierte contra la promoción de hombres al presbiterado o al episcopado, excesivamente pronto, después de su bautismo: «No un converso reciente, porque podría enorgullecerse y caer en la condenación y en la trampa del diablo» (1 Tim 3,6s), cita

el canon. Más tarde, en el mismo siglo, en el 373-374, Ambrosio fue proclamado obispo de Milán mientras era todavía catecúmeno y fue ordenado inmediatamente después de su bautismo, en evidente violación del canon; de igual manera, en el 381, Nectario fue elegido, por el emperador Teodosio, obispo de Constantinopla, antes de ser bautizado y fue ordenado obispo inmediatamente después de su bautismo. De modo que es importante saber valorar la autoridad de los cánones disciplinares de los antiguos concilios. Muchos de ellos no fueron observados al pie de la letra, ni fue, probablemente, ésta su pretensión. Evidentemente, su estatuto fue variando. La prohibición contra la autocastración del primer canon se consideró, con seguridad, como algo absoluto, aunque, incluso en este caso, la prohibición contra la ordenación podría haber estado abierta a posibles dispensas. Otros cánones, incluyendo el canon 2, fueron considerados, con más probabilidad, o pronto llegaron a serlo, como ideales y regulaciones que habían de entenderse e interpretarse en el contexto de las prácticas existentes y, por lo tanto, como normas abiertas a posibles excepciones. Es difícil saber cuál era el punto de equilibrio y lo mismo les pasó, probablemente también, a los contemporáneos.

El canon 3 trata sobre las mujeres que viven con los clérigos. «Este gran sínodo prohíbe, absolutamente, que un obispo, presbítero, diácono u otro miembro del clero conviva de manera estable con una mujer, a no ser, por supuesto, que se trate de su madre, hermana, tía o de cualquier persona que esté por encima de toda sospecha». Habida cuenta de que la existencia de clero casado se daba, todavía, por supuesta, el contexto parece hacer pensar que se trata de mujeres jóvenes que vivían en las casas de los clérigos, constituyendo una especie de discipulado. Un caso muy conocido, a propósito de esto, había sido el de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía en el siglo III, que fue condenado por tener en su casa a jóvenes vírgenes como discípulas. Algunas leyes canónicas aconsejan esta interpretación, que parece ser la más probable. Sin embargo, algunos estudiosos la interpretan como una temprana insistencia en el celibato del clero.

El asunto principal de los cuatro cánones siguientes es el episcopado. El canon 4 exige que, antes de ordenar a un obispo, den su

aprobación por escrito todos los obispos que estén en la provincia y, preferiblemente, todos, aunque, al menos tres, deben asistir a la ordenación. Éste es otro aspecto de la preocupación por la unanimidad o por el consenso general que hemos mencionado a propósito de los credos. Un obispo, especialmente en la nueva era que inaugura el emperador Constantino, dando a la Iglesia un estatuto oficial, era una figura pública y resultaba importante saber quiénes eran los obispos y si habían sido correctamente ordenados. El canon 5 trata de las excomuniones dictadas por los obispos y por sus propios concilios, dos veces al año, en cada provincia.

Estos periódicos concilios locales nos recuerdan que el gobierno de la Iglesia, en aquellos tiempos, era, básicamente, conciliar. Los cánones 6 y 7 hablan de los tres niveles de jerarquía dentro del episcopado: obispos, metropolitanos y, en la cumbre, las grandes sedes de Roma, Alejandría y Antioquía —más tarde se les añadirían Constantinopla y Jerusalén y serían llamadas patriarcados—, a las que se les reconocía una «autoridad» inespecífica sobre sus respectivas regiones.

La mayoría de los siguientes cánones, del 8 al 14, se refieren a los que habían caído en tiempo de persecución. Fue un asunto candente entonces, porque antes de la conversión del emperador Constantino, y de la consiguiente tolerancia a los cristianos, tuvieron lugar varias feroces persecuciones, especialmente bajo el emperador Diocleciano, a partir del año 303 y bajo Licinio, que fue coemperador con Constantino durante algún tiempo y luchó por el poder contra él. Todos estos cánones están impregnados de espíritu de reconciliación, pero muestran mayor severidad hacia los clérigos que renegaban de la fe que hacia los laicos.

El proceso de reconciliación se desarrollaba, frecuentemente, a través de la penitencia pública. Se mencionan tres grados de penitentes, todos en el contexto de la Eucaristía: «oyentes», a los que se permitía oír la liturgia de la palabra y, entonces, tenían que marcharse; «postrados», los que, después de la liturgia de la palabra, recibían una bendición del presidente para la que se prosternaban y, entonces, salían; finalmente, los «orantes», que permanecían durante toda la plegaria eucarística, pero no recibían la comunión. La gente de

entonces vivía en un mundo público y condicionado por la comunidad, de modo que esta penitencia abierta, en el caso de pecados notorios, se consideró la apropiada. Con frecuencia, el período de penitencia podía resultar largo. Los soldados que se habían alistado en el ejercito anticristiano de Licinio, por ejemplo, tenían que pasar tres años como «oyentes» y diez como «postrados» (canon 12); pero el obispo podía dispensarlos por completo de su período de postrados y «decidir, incluso, más favorablemente sobre ellos». Hay otras indicaciones, también, que sugieren que la justicia era compensada con la compasión.

Los cánones 15 y 16 tratan sobre la estabilidad del clero. Prohíben que obispos, sacerdotes o diáconos se trasladen de una ciudad o diócesis a otra y prohíbe a los obispos que «cacen» clérigos de otras diócesis. Aquí, también, podemos ver la nueva situación creada por el establecimiento de la cristiandad como la religión privilegiada del Imperio romano y sus peligrosas consecuencias, especialmente las oportunidades que brindaba al clero de hacer carrera. Muy pronto se olvidó la prohibición contra el traslado de los obispos de una sede a otra, lo que normalmente significaba el ascenso a una sede mayor y de más importancia. El canon 17 prohíbe que el clero practique la usura y el canon 18 recuerda a los diáconos que su rango litúrgico es inferior, tanto al de los obispos como al de los sacerdotes.

El canon 19 es interesante por la gran importancia que parece conceder a la corrección de la enseñanza sobre la Trinidad —comprensiblemente porque esta enseñanza era central en el credo del mismo concilio—, y también porque hace mención de las diaconisas. Quiere reconciliar a los seguidores de Pablo de Samosata, ya mencionado al hablar del canon 3. En este caso, aunque no explícitamente afirmado en el canon, se trata, casi con seguridad, de la inadecuación de su enseñanza sobre la Trinidad y no de su práctica de cohabitar con mujeres. Sus seguidores que quisieran reconciliarse con la Iglesia católica eran obligados a ser rebautizados sin condiciones, presumiblemente porque una incorrecta comprensión de la Trinidad habría convertido su previo bautismo, no ya en irregular, sino en inválido. Menciona a las diaconisas, indirectamente, en el

contexto de esta reconciliación y deja claro que deben ser consideradas como laicas. En el canon 15 del Concilio de Calcedonia, sin embargo, hay referencias claras a la ordenación de mujeres como diaconisas (A-T, 94). Este canon está, sin duda, en el origen de que Roma, en el actual debate sobre la ordenación de mujeres, sea sumamente cuidadosa a la hora de revisar la prohibición de la ordenación de mujeres como sacerdotes y obispos, sin descartar la posibilidad de ordenarlas como diaconisas.

Por último, el canon 20 prohíbe arrodillarse «los domingos y durante el tiempo de Pentecostés» (es decir, en términos modernos, desde Pascua hasta Pentecostés) y pide a los cristianos que, en este tiempo, «eleven sus plegarias al Señor, de pie». Los domingos y el tiempo pascual son los momentos en los que se recuerda, especialmente, la resurrección del Señor, y estar de pie simboliza mejor la resurrección que permanecer de rodillas. Es posible, también, que el canon no quisiera que se corriera el riesgo de la confusión con aquellos cristianos que, por ser penitentes, tenían que permanecer de rodillas. Es fascinante observar cómo cambian las actitudes durante los siglos respecto a la postura en la oración.

Como conclusión, pueden señalarse algunos puntos. Como el credo de Nicea, los veinte cánones no fueron compuestos por el concilio partiendo de cero; se sabe que muchos de ellos se basaron en los cánones de concilios regionales previos o en otras colecciones canónicas [9]. Presuponen, también, como los otros cánones disciplinares de los antiguos concilios, una vida y una práctica dentro de la Iglesia; son, por así decirlo, no tanto un código férreo, impuesto desde fuera o desde arriba, sino ideales e interpretaciones nacidas dentro de una experiencia viva. La intención no era construir un código exhaustivo que cubriera todos los aspectos de la ley canónica, como los códigos de 1917 y 1983 en la Iglesia Católica Romana. Más bien, tocan puntos concretos que parecían necesitar atención. Es difícil decir más sobre su composición, ya que tenemos una información relativamente escasa sobre el concilio. La mayoría ha llegado a nosotros, principalmente, a través de la colección de cáno-

[9] A-T, 6-16 ofrecen las citas.

nes compilados en el siglo VI por Juan Escolástico, patriarca de Constantinopla; y en su traducción latina, a través de una colección realizada un poco antes por Dionisio el Exiguo. Conforman la colección más influyente de cánones de la Iglesia antigua y son imprescindibles para entender la importancia del «orden eclesiástico» en los concilios.

6. **Otros concilios**

Hay dos concilios más que debemos considerar porque reclaman el carácter de ecuménicos: el Concilio de Trullo y el Concilio de Constantinopla IV.

El Concilio de Trullo —a menudo llamado Sínodo Trullado, o concilio en Trullo— se reunió en el año 692 en la sala abovedada (τροῦλλος) del palacio del emperador Justiniano II en Constantinopla. Promulgó una extensa colección de 102 cánones, y en el canon número 2 aparece la lista de las autoridades canónicas antiguas que deben ser seguidas [10]. De este modo, ofreció un código que ha permanecido como base de la ley canónica en las iglesias orientales desde entonces. En Oriente se considera la continuación del sexto concilio ecuménico (Constantinopla III, del 680 al 681) o, a veces, la culminación del quinto (Constantinopla II, de 553) y sexto concilios —de ahí los nombres alternativos «Quinisext» o «quintosexto» concilio—, puesto que ofrece cánones disciplinares que estos dos concilios no emitieron.

Algunos cánones causaron problemas en Roma, por ejemplo los números 13, 28, 55, 57 y 82, que criticaban algunas prácticas de la Iglesia romana, así como el canon 36, que consagra la pentarquía de los cinco, más o menos autónomos, patriarcados de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, decretando que la sede de Constantinopla «debe disfrutar de iguales privilegios que los de la sede de la antigua Roma y debe ser engrandecida, como lo es en asuntos eclesiásticos, figurando en segundo lugar después de

[10] G. NEDUNGATT - M. FEATHERSTONE (eds.), *The Council in Trullo...*, o.c., 41-186 para los cánones y la traducción inglesa.

ella». No parece que estas dificultades sean suficientes para negar al concilio su carácter ecuménico, ya que hubo otros concilios, generalmente reconocidos como ecuménicos, que hicieron declaraciones que no agradaron a Roma, por ejemplo, las condenas del papa Honorio, mencionadas antes, o el canon 28 de Calcedonia sobre las prerrogativas de la sede de Constantinopla. No hay duda de que el concilio se consideró ecuménico y, hasta cierto punto, fue aceptado como tal en Occidente. Posteriormente, y durante mucho tiempo, fue omitido de la lista de concilios ecuménicos en Occidente, pero recientemente muchos investigadores occidentales han subrayado que el concilio cumple los criterios necesarios para ser considerado como ecuménico, incluida su necesaria confirmación en Occidente [11]. La cuestión es importante, especialmente por lo significativo de muchos de los cánones, incluyendo el canon 13 que reconoce el matrimonio de los clérigos. Sin embargo, el objetivo principal del concilio era legislar para la Iglesia oriental, o para las regiones que estaban dentro de la jurisdicción del emperador Justiniano II, y no tanto legislar para Occidente, de modo que, aunque el concilio es considerado ecuménico, la importancia de sus cánones para la Iglesia occidental resulta, tal vez, limitada.

El Concilio de Constantinopla IV constituye, en muchos sentidos, un caso opuesto. Es decir, aunque durante mucho tiempo fue aceptado como ecuménico en Occidente, fue, rápidamente, rechazado como tal en Oriente. Reunido en 869-870, su cometido principal fue confirmar la deposición de Focio, patriarca de Constantinopla, que había sido iniciada por el emperador oriental y aprobada por el papa poco antes: el concilio usó el lenguaje fuertemente crítico del patriarca y de sus seguidores. Más tarde, Focio fue repuesto como patriarca y es venerado como santo en la Iglesia oriental. Una carta, de dudosa autenticidad, atribuida a la pluma del siguiente papa, Juan VIII, dirigida al emperador oriental una década después, en 879, aprobó la reposición de Focio y anuló los procedimientos del concilio. El argumento a favor de la ecumenicidad del concilio, que aparece en algunas listas occidentales de concilios ecuménicos a

[11] N. Dura en G. Nedungatt - M. Featherstone (eds.), *The Council in Trullo...*, o.c., 239-262.

partir del siglo XII, se basa, en parte, en la consideración de la carta del papa de 879 como falsa. En los últimos años, sin embargo, los investigadores occidentales están de acuerdo en que la carta es auténtica y, por esta razón, además del rechazo del concilio por parte de Oriente, hay que decir que el concilio no puede ser considerado ecuménico [12]. En mi opinión, es hora ya de que la Iglesia Católica Romana reconozca su error más oficialmente y, en consecuencia, repare la ofensa sufrida por la Iglesia oriental a causa de la aceptación, durante largo tiempo por parte de la Iglesia occidental, del carácter ecuménico del concilio. Hay que recordar, no obstante, que la disputa, en su origen y principalmente, se dio dentro de los límites de la Iglesia y del Imperio de Oriente y que la Iglesia occidental, al principio, entró en la polémica muy a su pesar.

7. Conclusión

Los concilios ecuménicos son los picos más altos de una extensa cordillera. Ya hemos contemplado alguna de sus laderas. Muchos cánones disciplinares de los concilios ecuménicos se basaron en cánones de concilios locales más antiguos, como hemos visto en el caso de Nicea I. Al igual que los credos y otras declaraciones doctrinales, los asuntos fueron debatidos, previamente, en concilios locales. El canon 5 de Nicea I, mencionado antes, que exigía que los concilios provinciales debían reunirse dos veces al año en cada provincia, nos da una idea de lo extensa que era esta tupida red de debates y decisiones conciliares. Mansi y las numerosas y más críticas ediciones posteriores de concilios locales, así como el gran trabajo posterior de los estudiosos alemanes y franceses, K. J. Hefele y H. Leclerq [13], ofrecen un conocimiento básico sobre este nivel intermedio de los concilios, incluso cuando dan, en su mayor parte, solamente un bosquejo de su auténtica andadura.

¿Hasta dónde podemos llegar? Concilio (o sínodo) puede significar cualquier reunión de debate por informal que sea y parece que,

[12] V. Peri, «C'è un concilio oecumenico ottavo?», a.c., 52-79.
[13] *Histoire des Conciles,* o.c.

en la Iglesia antigua, se dio un amplio debate que llegó hasta los niveles más a ras de tierra. Gregorio de Nisa nos da una idea de esto cuando habla del debate popular sobre la Trinidad, que tuvo lugar en Constantinopla poco después del concilio celebrado allí en el 381: «Si en esta ciudad pides cambio a alguien, discutirá contigo si el Hijo es engendrado o no engendrado; si preguntas sobre la calidad del pan, recibirás como respuesta que el Padre es mayor y el Hijo menor; si insinúas que necesitas tomar un baño, te dirán que no había nada antes de la creación del Hijo»[14]. Cualquier comprensión de los concilios ecuménicos de la Iglesia antigua requiere cierto conocimiento de otros concilios, pero para entrar en este tema necesitaríamos otro libro, por lo menos.

Sería ingenuo mantener una visión idealista de los concilios de la Iglesia antigua: tuvieron demasiadas dificultades. De todas maneras, queda en pie el hecho de que, en muchos aspectos, la Iglesia estuvo, entonces, considerablemente más abierta a la consulta que lo que terminó estando posteriormente. Por lo tanto, los cristianos no tienen por qué temer el modelo de iglesia más consultivo, estimulado en nuestro tiempo por el Vaticano II: más que una peligrosa innovación, se trata de una vuelta conservadora a las más antiguas prácticas.

Es interesante notar que estos concilios tan impresionantes tuvieron lugar en una época de gran confusión política. En Occidente, el Imperio romano sucumbió a las invasiones de varias tribus supuestamente bárbaras; el Imperio oriental, aunque sobrevivió, estuvo amenazado por invasores semejantes y, posteriormente, por la expansión del Islam. El cristianismo perdió, ampliamente, el norte de África. Igual que algunas de las mejores obras del Antiguo Testamento fueron escritas durante la cautividad de Babilonia y que Cristo vivió durante la ocupación romana de su tierra, también los principales decretos de los concilios antiguos, posteriores a Nicea I, nacieron en un tiempo de humillación y crisis política. Hasta qué punto se da una relación de causa y efecto, debe decidirlo el lector; pero, por lo menos, esta paradoja da esperanza a la vida y a la creatividad en otros tiempos de aparente desastre.

[14] PG 46, col.557.

Los antiguos concilios, también, rinden homenaje a la unidad de la Iglesia, con algunos importantes matices: los nestorianos no pudieron aceptar el Concilio de Éfeso y se separaron, lo mismo que los monofisitas con respecto a Calcedonia; y se dieron también otras rupturas. Las relaciones entre Roma y Constantinopla, las sedes principales de las Iglesias occidental y oriental, fueron tensas a menudo y hubo períodos de cisma. A pesar de todo, el grueso de la Iglesia mantuvo la comunión debido, en gran medida, al trabajo de los concilios.

[illegible] concilio de Éfeso y se separaron, [illegible] monofisitas [illegible] respecto a Calcedonia [illegible] Roma y Constantinopla [illegible] de las Iglesias [illegible] gran parte de [illegible] [illegible] nada antes de la creación del Hijo [illegible]. [illegible] los concilios ecuménicos de la Iglesia antigua requieren [illegible] conocimiento de otros concilios, pero para entrar en esto serían necesarios otro libro, por lo menos.

Sería ingenuo mantener una visión idealista de los concilios de la Iglesia antigua; tuvieron demasiadas dificultades. De todas maneras, queda en pie el hecho de que, en muchos aspectos, la Iglesia estuvo, entonces, considerablemente más abierta a la comunidad que lo que terminó estando posteriormente. Por lo tanto, los cristianos no tienen por qué temer el modelo de iglesia más consultivo, recuperado en nuestro tiempo por el Vaticano II; [illegible] una peligrosa innovación, se trata de una vuelta conservadora a las más antiguas prácticas.

Es interesante notar que estos concilios tan impresionantes tuvieron lugar en una época de gran confusión política. En Occidente, el Imperio romano sucumbió a las invasiones de varias tribus supuestamente bárbaras; el Imperio oriental, aunque sobrevivió, estuvo amenazado por invasiones semejantes y, posteriormente, por la expansión del Islam. El cristianismo perdió, ampliamente, el norte de África. Igual que algunas de las mejores obras del Antiguo Testamento fueron escritas durante la cautividad de Babilonia y que Cristo vivió durante la ocupación romana de su tierra, también los principales decretos de los concilios antiguos, posteriores a Nicea I, nacieron en un tiempo de humillación y crisis política. Hasta qué punto se da una relación de causa y efecto, debe decidirlo el lector, pero, por lo menos, esta paradoja da esperanza a la vida y a la creatividad en otros tiempos de aparente desastre.

CAPÍTULO II

CONCILIOS MEDIEVALES: DEL LATERANENSE I AL LATERANENSE V

1. Introducción

Entre el comienzo del cisma de las Iglesias oriental y occidental en el siglo XI y las divisiones posteriores dentro de la Iglesia occidental, consecuencia de la Reforma del siglo XVI, tuvieron lugar diez concilios, recogidos en la lista tradicional de los concilios ecuménicos y generales de la Iglesia Católica Romana: Lateranense I (1123), Lateranense II (1139), Lateranense III (1179), Lateranense IV (1215), Lyon I (1245), Lyon II (1274), Vienne (1311-1312), Constanza (1414-1418), Basilea-Florencia (1431-1445) y Lateranense V (1512-1517).

En primer lugar, hay que notar que la situación es muy diferente. Más de tres siglos transcurrieron entre Nicea II, en 787, el último concilio normalmente reconocido como ecuménico antes del cisma, y el Lateranense I, en 1123, un intervalo excepcionalmente largo, durante el cual han tenido lugar numerosos cambios. El comienzo del cisma se sitúa, frecuentemente, en el año 1054, en el cual, Roma y Constantinopla intercambiaron excomuniones después de un período de considerable tensión, si bien otros prefieren diferentes fechas. Durante mucho tiempo, existió la esperanza de que la división sería superada, igual que habían sido resueltas anteriores disputas; pero la realidad no fue así y el cisma se endureció, especialmente después del saqueo de Constantinopla por los cruzados occidentales en 1204, lo que supuso cambios radicales para los concilios.

Así que, mientras que los siete concilios desde Nicea I a Nicea II se celebraron dentro de la Iglesia oriental, todos los que van desde el Lateranense I, en 1123, al Lateranense V, en 1512-1517, tuvieron lugar en Europa occidental: los cinco Lateranenses, en el palacio o

basílica de Letrán, en Roma; dos concilios en Lyon, en Francia; uno en Vienne, un terreno feudal dentro del Sacro Imperio Romano, perteneciente a los papas, aunque situado geográficamente en el sur de Francia; uno en Constanza, en el sur de Alemania, y uno que se celebró, parte en Basilea (Suiza) y parte en Florencia (Italia).

Hubo un cambio equivalente en la procedencia de los participantes. Es decir, mientras que en los concilios antiguos la inmensa mayoría procedía de Oriente, grupos significativos del norte de África y muy pocos de Occidente, en los concilios medievales la mayoría abrumadora de participantes pertenecían a la Iglesia occidental. A causa del cisma, la Iglesia oriental no estaba representada, con la excepción de una delegación pequeña en el Concilio de Lyon II, y otra, algo mayor, en el Concilio de Florencia, las cuales tomaron parte en las negociaciones para la reconciliación con la Iglesia occidental en los dos concilios. El dominio del Islam en el norte de África provocó que estuvieran presentes muy pocos representantes de esta región.

El idioma principal de los concilios y de los decretos que promulgaron cambió del griego, lengua de la Iglesia oriental, al latín, la lengua de Occidente. El papel del emperador oriental convocando el concilio y presidiéndolo, bien en persona, bien a través de sus representantes, y promulgando sus decretos, fue asumido, ampliamente, por el obispo de Roma, el papa. Se operó, también, un cambio significativo en los centros de interés. Es decir, mientras que las afirmaciones doctrinales fueron lo más importante en los concilios antiguos, siendo los decretos disciplinares de segunda importancia, en los concilios medievales sucedió lo contrario.

¿Cuál es, entonces, el estatuto de los concilios medievales? La Iglesia ortodoxa, las iglesias orientales y las iglesias de la Reforma, no los aceptan como concilios ecuménicos. La Iglesia ortodoxa acepta como ecuménicos, únicamente, los siete primeros concilios desde Nicea I hasta Nicea II, en el año 787; y no incluye en su lista a los concilios medievales porque, obviamente, no estuvo plenamente representada en ellos. Las iglesias orientales difieren en su actitud hacia los concilios antiguos, pero están de acuerdo con la Iglesia ortodoxa en lo que refiere a los concilios medievales. Las iglesias de la

Reforma difieren en su actitud con respecto a la autoridad de los concilios en general; pero parece claro que ninguna de ellas ampliaría la lista de los concilios ecuménicos más allá de Nicea II, tanto porque los concilios posteriores carecieron de la presencia de la Iglesia oriental cuanto porque tienden a rechazar la autoridad de la Iglesia medieval en general y, en consecuencia, la de sus concilios, basándose en que se asentaba sobre una situación de error radical.

¿Y qué decir sobre la actitud de la Iglesia Católica Romana? La pregunta tiene gran importancia por dos razones: primera, por la autoridad que debe concederse a los decretos de estos concilios dentro de la Iglesia Católica Romana; y en segundo lugar, como consecuencia, por la autoridad que debe concederles a la hora de dialogar con otras iglesias. En efecto, muchos de los asuntos en discusión entre la Iglesia Católica Romana, por una parte, y la Iglesia ortodoxa y las iglesias de la Reforma, por otra, dependen de las afirmaciones realizadas por estos concilios, y, por tanto, la actitud con respecto a su autoridad resulta fundamental para las discusiones y las posibilidades de reconciliación.

La respuesta, sin embargo, no es sencilla. La misma gente del medioevo en la cristiandad occidental no tenía claras las ideas respecto al estatuto de sus propios concilios y la opinión preponderante era que los concilios no eran ecuménicos. La cosa queda clara en la profesión de fe que el Concilio de Constanza exigió, en 1415, a los papas posteriores. Al hacer la lista de los concilios que un papa debería respetar, la profesión hizo una distinción entre los ocho concilios «santos universales/ecuménicos» (en latín, *universalia)*, desde Nicea I hasta Constantinopla IV, y los concilios «generales» (en latín, *generalia)*, habidos en Letrán, Lyon y Vienne (véase p.80). No se entra a fondo en el análisis de la distinción, pero es evidente que se pretende señalar una cierta diferencia de estatuto. Otra evidencia que pone de relieve que la mayoría de los concilios medievales no fueron considerados, entonces, como ecuménicos, especialmente desde el siglo XV y comienzos del XVI, la han resumido Víctor Peri y Luis Bermejo [1]. En particular, el Concilio de Florencia

[1] V. PERI, «Il numero dei concili ecumenici...», a.c., 473-475; L. M. BERMEJO, *Church, Conciliarity...*, o.c., 77-78.

fue considerado, frecuentemente, incluso por los papas y sus legados, como el octavo o noveno concilio ecuménico: esto es, inmediatamente posterior a Nicea II o Constantinopla IV, excluyendo, además, los primeros concilios medievales. Se consideraba imposible celebrar un concilio ecuménico sin la participación de la iglesia oriental.

El intento de promover los concilios medievales a la categoría de concilios ecuménicos tuvo lugar durante la Contrarreforma. Los apologistas católicos romanos trataron de defender lo que ellos creían que era la verdadera Iglesia contra los ataques de la Reforma, mediante una apelación a su herencia medieval; además, los concilios, desde el Lateranense I al Lateranense V, formaban una parte importante de la misma. Dos cardenales, el teólogo jesuita Roberto Belarmino y el erudito oratoriano César Baronio, influyeron profundamente en el desarrollo, al igual que la publicación de la «edición romana» de los concilios ya mencionada (véase p.15-16). La edición concedió a los concilios medievales el mismo estatuto que a los de la Iglesia antigua, denominándolos a todos «ecuménicos» en la parte griega del título del libro y «generales» en la parte latina, esquivando así, con inteligencia, cualquier posible distinción entre ambas palabras. Hizo una lista de diecinueve concilios: los siete que son normalmente aceptados como concilios de la Iglesia unida, desde Nicea I hasta Nicea II, Constantinopla IV, los diez concilios medievales desde Lateranense I a Lateranense II (con exclusión de la parte de Basilea del concilio Basilea-Florencia) y Trento. Esta lista llegó a ser ampliamente aceptada dentro de la Iglesia Católica Romana y todos los concilios terminaron llamándose, normalmente, «ecuménicos» en vez de «generales». La lista obtuvo un estatuto semioficial durante algún tiempo, aunque la cuestión nunca llegó a ser zanjada de una manera autorizada.

En los últimos años, la cuestión se ha vuelto a abrir. En el año 1974, aparecieron dos contribuciones importantes. Una fue un artículo de gran alcance escrito por el influyente teólogo dominico Yves Congar, sobre los criterios de ecumenicidad de los concilios; en él ponía en duda la lista, ya tradicional en la Iglesia Católica Romana, de veintiún concilios ecuménicos: los diecinueve desde

Nicea I hasta Trento, más Vaticano I y II [2]. La segunda contribución fue la carta escrita por el papa Pablo VI al cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, como parte de las celebraciones del séptimo centenario del Concilio de Lyon II de 1274. En ella se refirió a Lyon II y a los concilios medievales anteriores, como «concilios generales de Occidente» *(generales synodos in occidentali orbe)*, en vez de concilios ecuménicos: una opción lingüística significativa y, al parecer, intencionada [3]. A partir de 1974, ha continuado el debate sobre la cuestión, aunque en menor medida de lo que cabía esperar, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias. Ha existido una tendencia general, incluso dentro de la Iglesia Católica Romana, a seguir la dirección marcada por Pablo VI y designar a los concilios medievales como «concilios generales de la Iglesia occidental», en vez de llamarlos ecuménicos. La Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC) tocó brevemente el asunto en su primer «Acuerdo sobre la Autoridad en la Iglesia» (1976), núm. 19, al mencionar, indirectamente, la distinción entre concilios ecuménicos y generales, pero, lamentablemente, no desarrolló la argumentación.

Si los diez concilios medievales desde el Lateranense I al Lateranense V deben ser considerados como concilios generales de la Iglesia occidental, en vez de ecuménicos o no, es, sin duda, una cuestión importante. Ahora bien, incluso como concilios generales, poseen una gran significación. Fueron los concilios de mayor autoridad de la cristiandad y era, precisamente, en la cristiandad occidental donde vivía la inmensa mayoría de los cristianos. Es cierto que todavía había vitalidad en la Iglesia oriental y que siguió habiendo concilios allí hasta la época moderna —por ejemplo, los concilios de Constantinopla en 1341 y 1351, que aprobaron el Hesicasmo, y los concilios de Jassy en 1642 y de Jerusalén en 1672, que enseñaron a propósito de la Eucaristía y de la naturaleza de la Iglesia—, pero el avance del Islam puso a la mayor parte de la Iglesia a la defensiva y, en consecuencia, la evolución resultó limitada. Tristemente, la persistencia del dominio del Islam en el norte de África

[2] Y. CONGAR, «Structures ecclésiales et conciles...», a.c., 355-390.
[3] AAS 66 (1974) 620.

significó que la contribución de esta región fuera escasa. Otro punto es que los siguientes concilios generales de la Iglesia Católica Romana, concretamente, Trento, Vaticano I y Vaticano II, se consideraron a sí mismos, sin ninguna duda, en continuidad con los concilios medievales de la cristiandad occidental. A pesar de que, como consecuencia del cisma Oriente-Occidente del siglo XI, la naturaleza de la Iglesia se vio seriamente dañada, se puede razonablemente argumentar que la corriente principal de vida y desarrollo en la Iglesia se movió, paulatinamente y durante muchos siglos, hacia la cristiandad occidental y que los concilios desde el Lateranense I hasta el Lateranense V formaron el núcleo central del desarrollo conciliar en la primera mitad de este período occidental. Cuando se produce un cisma, la Iglesia no puede quedarse inmóvil; es imposible parar el reloj, continúa la evolución, dentro de una situación fragmentada.

2. Concilios papales: del Lateranense I a Vienne

Los siete primeros concilios generales, desde el Lateranense I en 1123 hasta Vienne en 1311-1312, pueden ser denominados concilios papales en la medida que las convocatorias, la presidencia y la promulgación de los decretos fueron realizadas por el papa, bien personalmente, bien a través de representantes. Además, parece que los decretos, en términos generales, estaban ya preparados por el papa y su curia antes de que se reuniera el concilio, de modo que el trabajo del concilio consistió, sobre todo, en sancionar esta legislación ya preparada. No es posible precisar este punto, ya que a menudo nos falta la necesaria evidencia. También entraron en juego otros factores. En el caso de Vienne, por ejemplo, el rey de Francia, Felipe el Hermoso, ejerció una gran presión sobre el papa Clemente V de cara a la composición de los decretos: en Lyon I, el deseo del papa Inocencio IV de incluir un decreto deponiendo al emperador Federico, aunque al final tuvo éxito, fue fuertemente impugnado por varios prelados de Alemania; hay evidencia, también, de que en otros concilios se dieron debates y enmiendas en algunos decre-

tos. Sin embargo, resulta claro que, en conjunto, los decretos venían preparados de antemano, en vez de surgir de la discusión en el aula como había sido norma en los concilios antiguos.

Desde luego, para entender los decretos no hay más remedio que leerlos. No son fáciles de resumir. Son extraordinariamente interesantes y tienen algo que decir a propósito de casi todos los aspectos de la vida de la Iglesia medieval. Ofrecen, ciertamente, una comprensión única del cristianismo medieval. Para abordarlos, lo mejor es empezar por los decretos del Concilio Lateranense IV de 1215 (A-T, 227-271). Fue el más importante de los siete concilios generales que estamos tratando y el más extenso en su alcance. Podría considerarse como el Trento o el Vaticano II de la Edad Media.

Se reunió en noviembre del año 1215, convocado por el papa Inocencio III con este propósito: «Erradicar vicios, inculcar virtudes, corregir defectos y reformar costumbres; eliminar herejías y fortalecer la fe, resolver discordias y establecer la paz; eliminar la opresión y fomentar la libertad; inducir a los príncipes y al pueblo cristiano a acudir en ayuda y socorro de Tierra Santa». Acudieron más de cuatrocientos obispos, provenientes de todo el Occidente cristiano, además de otros representantes, tanto de la Iglesia como del Estado. Hubo sólo tres sesiones formales: la inauguración, el 11 de noviembre; una segunda, nueve días después para debatir, calurosamente, las reivindicaciones conflictivas de Federico II y Otón IV, que pretendían ser reconocidos como emperadores del Sacro Imperio Romano, y la sesión final, celebrada el 30 de noviembre, en la que se leyó a la asamblea, y fueron aprobados, los setenta y un decretos del concilio. Parece claro que los decretos habían sido preparados, en esencia, por el papa Inocencio y su curia antes de que comenzara el concilio, aunque probablemente algunos decretos fueron sometidos a discusión y sufrieron alguna enmienda durante la celebración del concilio. Además, los concilios locales que Inocencio pidió que tuvieran lugar en toda la cristiandad, como preparación para el concilio de Letrán, influyeron, seguramente, en el papa y en la curia a la hora de diseñar los decretos, aunque resulta difícil precisar este extremo. Nos podemos hacer una idea de las

preocupaciones del concilio, leyendo los títulos de los decretos, que son los siguientes:

1. La fe católica.
2. El error del abad Joaquín.
3. Herejes.
4. La arrogancia de los Griegos con respecto a los Latinos.
5. La dignidad de los patriarcas.
6. Concilios provinciales.
7. La corrección de las faltas.
8. Investigaciones.
9. Diferentes ritos dentro de la misma fe.
10. Nombramiento de predicadores.
11. Maestros.
12. Capítulos generales de monjes.
13. Prohibición de nuevas órdenes religiosas.
14. Penas para la incontinencia del clero.
15. Prevención de ebriedad en el clero.
16. Vestimenta de los clérigos.
17. Las fiestas de los prelados y su negligencia a propósito del culto.
18. Prohibición para los clérigos de sentencias que supongan derramamiento de sangre o duelo.
19. No se permite que objetos profanos sean introducidos en las iglesias.
20. Que el crisma y la eucaristía se guarden en caja fuerte.
21. Sobre la obligación de confesar y el secreto de confesión del sacerdote y sobre comunión, al menos, en Pascua.
22. Los enfermos deben preocuparse del alma antes que del cuerpo.
23. Ninguna iglesia catedral, ninguna iglesia del clero regular debe permanecer vacante más de tres meses.
24. Elecciones por votación o por consenso.
25. La elección realizada por un poder secular es inválida.
26. Sanción por confirmar erróneamente una elección.
27. Instrucción de los ordenandos.

28. Los que han pedido permiso para dimitir, están obligados a hacerlo.
29. Nadie puede tener dos beneficios como consecuencia de la atención de las almas.
30. Condiciones adecuadas de los dedicados a las iglesias.
31. No asociar a los hijos de los canónigos con sus padres.
32. Los patronos deben dejar una parte adecuada para el clero.
33. No recibir procuradorías sin previo análisis.
34. No cargar a los súbditos con el pretexto de algún servicio.
35. Declarar los fundamentos de una apelación.
36. Un juez puede revocar una sentencia de recomendación y una conminatoria.
37. No se deben enviar cartas que necesiten más de dos jornadas de viaje y que carezcan de mandato especial.
38. Escribir las actas de modo que se puedan probar.
39. Conceder la restitución al poseedor que no era el ladrón.
40. Verdadera posesión.
41. Mantener la buena fe en cada prescripción.
42. Justicia secular.
43. Un clérigo no se somete a las órdenes de un laico sin buenas razones.
44. Las ordenanzas de los príncipes no deben perjudicar a la iglesia.
45. Un patrón que mata o mutila a un clérigo de una iglesia, pierde su derecho de patronazgo.
46. No exigir impuestos al clero.
47. Forma de excomunión.
48. Cómo desafiar a un juez.
49. Castigo por excomulgar a alguien injustamente.
50. Restricción de las prohibiciones para contraer matrimonio.
51. Castigo de los que contraen matrimonios clandestinos.
52. No admitir rumores como evidencia en pleitos matrimoniales.
53. Sobre los que entregan sus campos para que otros los cultiven y así evitan pagar el diezmo.
54. Deben pagarse los diezmos antes que los impuestos.

55. Hay que pagar los diezmos sobre los campos sin que lo impidan los privilegios.
56. Un párroco no debe perder diezmos en razón de los pactos que pueda hacer la gente.
57. Interpretación de las palabras de privilegios.
58. Interpretación de las palabras de privilegios en favor de los obispos.
59. Ningún religioso puede dar una fianza sin el permiso de su abad y convento.
60. Que los abades no usurpen el oficio episcopal.
61. Los religiosos no recibirán diezmos de los laicos.
62. Las reliquias de santos no deben exhibirse fuera de los relicarios, ni se pueden venerar nuevas reliquias sin la autorización de la Iglesia Romana.
63. Simonía.
64. Lo mismo con relación a monjes y monjas.
65. Lo mismo con relación a la extorsión ilegal de dinero.
66. Lo mismo con relación a la avaricia de los clérigos.
67. La usura de los Judíos.
68. Los Judíos deben distinguirse de los Cristianos por su forma de vestir.
69. Los Judíos no pueden ocupar cargos públicos.
70. Los conversos judíos a la fe no pueden mantener sus antiguos ritos.
71. Expedición para la recuperación de Tierra Santa.

Es notable que sólo los decretos 1 y 2 tratan de doctrina y teología; todos los demás son de naturaleza disciplinar: lo contrario que en los concilios antiguos. La escasez de decretos doctrinales no significa, en absoluto, que la gente de la Edad Media no estuviera interesada en la teología. Lo que ocurría, más bien, era que el pensamiento especulativo de este tipo se realizaba en otros foros fuera del concilio, especialmente en las universidades donde los debates continuaban con pasión.

El primer decreto es un credo dirigido específicamente contra el catarismo, una herejía dualista que consideraba al mundo material como malo y constituyó, probablemente, la más seria amenaza para

la ortodoxia cristiana en aquel tiempo. Es menos elegante que el credo Niceno-Constantinopolitano del 381 y nunca lo sustituyó. El último párrafo indica la gran importancia que se concedía a la pertenencia a la Iglesia visible. Empieza: «Hay una única iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie se salva en absoluto»: son palabras fuertes que crearían problemas al Vaticano II. La posterior defensa de los sacramentos, que eran atacados por los cátaros por utilizar objetos materiales, contiene la primera mención de la transubstanciación, en un decreto conciliar, para describir el cambio que tiene lugar en la Eucaristía. El decreto 2, el único que es también doctrinal, no debe retener nuestra atención porque se refiere a una polémica bastante abstrusa entre Joaquín de Fiore y Pedro Lombardo sobre la naturaleza de la Trinidad.

El tercer decreto, «Sobre los herejes», es muy importante para comprender la visión medieval de una sociedad cristiana. Dice: «Nosotros excomulgamos y anatematizamos toda herejía que se alce contra esta santa y ortodoxa fe católica expuesta más arriba. Condenamos a todos los herejes, llámense como se llamen. Tienen diferentes rostros, ciertamente, pero sus rabos están unidos, puesto que todos son iguales en su orgullo. Que los condenados se entreguen a las autoridades seculares presentes [...] para el debido castigo». Como afirmaba el primer decreto, la pertenencia a la Iglesia se consideraba como algo vital para la salvación, y formar parte de una sociedad cristiana era, normalmente, el corolario de esta pertenencia eclesial. Otro punto es la convicción de que el mensaje cristiano es una verdad autoevidente, de modo que cualquiera que ha visto la luz y la rechaza, incurre en falta grave: de ahí la equiparación de la herejía con el orgullo.

El cuarto decreto, «Sobre la arrogancia de los griegos con respecto a los latinos», es otro decreto que hoy, probablemente, nos resulta difícil de digerir. Los cruzados occidentales habían saqueado Constantinopla en el año 1204, sólo una década antes de este concilio, pero no aparece ni remordimiento ni disculpa; simplemente, echan la culpa a los griegos del cisma entre las dos iglesias. El Occidente medieval tuvo una apasionada preocupación por la verdad y por una vida correcta, normalmente para justificar su propia ense-

ñanza y comportamiento. La cara oscura era la intolerancia hacia los demás y la autocomplacencia, pero la más brillante era la creatividad. Gran parte del ingenio del Occidente medieval, a propósito de la religión y en otras áreas de la vida, surgió de esta pasión por la verdad y la vida, y sin ella hubiera perdido mucha originalidad.

Otra línea de fuerza es el complejo de inferioridad de Occidente. Desde el siglo XVI en adelante, la cristiandad desarrolló una religión mundial, acompañada de una seguridad en sí misma que, a menudo, llegaba a la arrogancia. La Edad Media prenunciaba este desarrollo. Entonces, la cristiandad, y especialmente la cristiandad occidental, ocupaba nada más que un pequeño rincón del globo y, en cierta medida, era una religión en disminución. El Islam y los tártaros amenazaron su existencia, como lamentó el Concilio de Lyon II en 1245, cuatro años después de que los tártaros capturaran y saquearan la ciudad de Budapest, en Hungría, en su decreto *Los Tártaros:* «Cuando —¡Dios lo impida!— el mundo se vea privado de fieles, la fe podrá separarse del mundo para lamentar la destrucción de sus seguidores por la barbarie de este pueblo» (A-T, 29). Junto a las amenazas físicas, se tomó conciencia de que cuatro civilizaciones eran, en diferentes aspectos, superiores a la cristiandad: el mundo clásico de la antigua Roma, al cual el Occidente medieval no había superado, realmente, en muchos aspectos; Bizancio, que se consideró a sí mismo el verdadero heredero del mundo antiguo, mucho más que los recién llegados bárbaros vecinos de Occidente; el Islam, con sus triunfos tan espectaculares, tanto en asuntos materiales como religiosos; y el judaísmo, una religión mucho más antigua que la cristiana y cuyos seguidores superaban a los cristianos en muchos ámbitos.

El decreto 4 del Lateranense IV concentra su atención en la segunda de estas amenazas religiosas y culturales, Bizancio, pero nos da la oportunidad de considerar la cuestión más amplia que yace bajo la superficie de otros decretos: la actitud defensiva de Occidente en este tiempo. Por eso la pequeña digresión de antes. El punto importante es que el cuidado pastoral implicaba el cuidado de una sociedad y de una religión percibidas como frágiles. Muchos decretos de este concilio parecen agresivos o poco cuidado-

sos, pero hay que entenderlos como resultado de reacciones instintivas o llenas de pánico de un pueblo que se sentía amenazado y de un pueblo que quería y se preocupaba de proteger y conservar algo de inestimable valor. Expresan, también, una cierta culpabilidad: los cristianos se sentían culpables del hecho de que la cristiandad no estuviera haciendo mejor la tarea de expandir la fe y de convertir a las gentes.

Los decretos 5, 6 y 9 se ocupan de la organización de la Iglesia antigua. Se mantienen los cinco patriarcados de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, aunque es poco más que papel mojado, habida cuenta de que la pretensión de Roma de tener autoridad sobre las otras cuatro sedes resultaba sencillamente inaceptable para la Iglesia oriental y, en cualquier caso, tres de las ciudades, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, estaban fuera del control cristiano en manos del Islam. La celebración de concilios provinciales y diocesanos con carácter regular nos recuerda la inmensa red de concilios en el nivel local, aunque, aquí también, existe un cambio importante con respecto a la Iglesia antigua, al ser considerados esos concilios más en términos de transmisión y ejecución de las decisiones de los concilios generales, una concepción «desde arriba», en vez de la actividad «más a ras de tierra» o «desde abajo», propias de los primeros concilios. Aun así, la Iglesia medieval era, en gran medida, más democrática y pluralista —«corporativa» es mejor palabra— que la Iglesia Católica Romana de hoy.

El contenido de los demás decretos se puede dividir así: el clero y las órdenes religiosas, el laicado y los no-cristianos. Se da una considerable superposición, especialmente entre el primero y el segundo grupo de temas.

Muchos decretos tratan sobre el estilo de vida del clero: su castidad (14), comida y bebida (15), vestido (16) y los oficios prohibidos (18), son los temas en cuestión. Muchos decretos intentan asegurar que se nombren pastores adecuados para las iglesias; muchos tienen que ver con procedimientos legales. La instrucción y formación del clero se discuten en el 11, que se ocupa de la provisión de maestros en las catedrales, y, con carácter más general, en el 27, «sobre la instrucción de los ordenandos». Las órdenes religiosas se mencionan

varias veces y el 13 recoge la prohibición de fundar nuevas órdenes, lo que refleja el nerviosismo ante las órdenes emergentes de Franciscanos y Dominicos. En otros decretos se señalan directamente las responsabilidades del clero con respecto al laicado: predicación (10) y el cuidado de las iglesias a su cargo (19 y 20); e, indirectamente, en muchos otros.

De los decretos que tratan más claramente sobre el laicado, tuvo especial influencia el decreto 21 sobre la confesión y comunión anuales. Mientras que, antes de esta época, se recomendaba la recepción de ambos sacramentos, la obligación de que el pueblo los recibiera anualmente, «después de haber alcanzado la edad del discernimiento», fue creada por el decreto. Con relación a la comunión, se ofrecía una escapatoria: si «ellos piensan, con buenas razones y con el consejo de su propio párroco, que deben abstenerse de recibirlo durante un tiempo»; y con respecto a la confesión, los frailes son autorizados, sin problemas, a ocupar el puesto —como confesores— del propio párroco del individuo, para irritación, frecuentemente, de estos últimos. En otros aspectos, el decreto era más amplio. Richard Helmslay, un ocurrente fraile dominico de Newcastle-upon-Tyne, en Inglaterra, argumentó, posteriormente, a partir de las palabras iniciales del decreto que dicen: «Todos los fieles de ambos sexos» *(Omnis utriusque sexus)*, que era sólo aplicable a los hermafroditas; fue condenado categóricamente y obligado a retractarse públicamente en Newcastle-upon-Tyne y Durham [4].

El decreto 22 resulta llamativo porque muestra la tensión entre los enfoques y actitudes oficiales y populares. Exige que «los médicos del cuerpo, cuando son llamados por los enfermos, deben animarles y persuadirles para que llamen, lo primero de todo, a médicos del alma, de modo que, una vez alcanzada su salud espiritual, puedan responder mejor a la medicina aplicada a sus cuerpos; porque cuando cesa la causa, también lo hace el efecto». Se acepta, pues, el argumento de que «la enfermedad del cuerpo puede, a veces, ser consecuencia del pecado». La primacía de lo espiritual sobre lo corporal queda reforzada en la última frase: «Además, como el

[4] W. Pantin, *The English Church...*, o.c., 164s.

espíritu es mucho más valioso que el cuerpo, prohibimos a cualquier médico, bajo pena de anatema, que prescriba para la salud corporal de un enfermo algo que pueda poner en peligro su alma». No se especifican los supuestos peligros para el alma, pero el uso de la astrología, amuletos, pociones mágicas o cosas por el estilo, por parte de los médicos, podrían, perfectamente, haber estado en su pensamiento. Muchos de los mejores doctores, además, eran judíos y existían sospechas sobre ellos en algunas partes. Bonifacio Ferrer, antiguo prior general de los cartujos y hermano de San Vicente Ferrer, ofreció, más tarde, otra razón. Pensó que los médicos recomendaban una gran e irregular tolerancia sexual como remedio para curar los achaques corporales [5].

Cuatro decretos se refieren al matrimonio. Al final del primer decreto, el credo, hay ligeras alabanzas a las viudas y maridos (si bien en un tono de cierta condescendencia): «Porque no solamente las vírgenes y célibes encuentran el favor de Dios por sus buenos actos y recta fe y merecen lograr la eterna bendición, sino también los casados». Los decretos 50-52 tocan varios temas específicos. En el decreto 50 se redujeron de siete a cuatro los grados de consanguinidad (parentesco de sangre) y de afinidad (otros parentescos —por casamiento, por padrinazgo, etc.—), en los que estaba prohibido el matrimonio. Las razones de esta reducción son reveladoras: «Puesto que Dios cambió en el Nuevo Testamento algunos mandamientos del Antiguo», se pueden cambiar las leyes de los hombres «cuando la necesidad urgente o una ventaja evidente lo exija». El decreto supone, implícitamente, que la gente no observaba previamente las reglas: un recordatorio de carácter general, en el sentido de que las leyes no deberían ser tan inflexibles y que la legislación del Lateranense IV —ciertamente, la de la totalidad de la Iglesia medieval— fue el resultado de presiones «desde abajo» y no simplemente creada en las alturas. El número de grados aún prohibidos, cuatro, fue elegido porque «hay cuatro humores en el cuerpo, el cual está compuesto de cuatro elementos» (tierra, aire, fuego y agua). ¡Una interesante línea de pensamiento que no fue desarrollada!

[5] B. FERRER, *Tractatus pro Defensione Benedicti XIII*, o.c., cap. 36.

El decreto 51 pretendía prohibir los matrimonios secretos (o «clandestinos»): «Antes de celebrar una boda, los sacerdotes la anunciarán públicamente en las iglesias con suficiente antelación para que cualquier persona que quiera y esté en condiciones de hacerlo, pueda aducir un impedimento legal». Las ventajas de conocer claramente quiénes estaban casados y quiénes no, resultaban obvias tanto para el Estado como para la Iglesia, aunque en la práctica mucha gente prefería cohabitar, o mantener un estado matrimonial más bien ambiguo. El decreto 52 ofrece los procedimientos para los casos conflictivos de consanguinidad y afinidad y concluye con una reflexión tolerante: «Es mejor dejar en paz a unas personas que se han unido en contra de los decretos humanos, que separarlas en contra de los decretos del Señor, tratándose de personas que han sido unidas legítimamente».

Las relaciones entre el laicado y los clérigos figuran en varios decretos sobre el patronazgo laico de los beneficios —los derechos del laicado en diversos oficios de la iglesia—, por ejemplo, en el nombramiento y las rentas de los párrocos (25, 32, 45), impuestos del clero (46), pago de diezmos (53-56) y la diferencia existente entre la justicia secular y la eclesiástica (42, 43). Las dos espadas, una espiritual que pertenece a la Iglesia, la otra temporal perteneciente a los dirigentes seculares, son tratadas en el decreto 42, dando una generosa autonomía a estos últimos: «Igual que deseamos que el laicado no usurpe los derechos de los clérigos, debemos también desear que los clérigos no reclamen los derechos de los laicos. Por lo tanto, prohibimos, de ahora en adelante, que un clérigo extienda su jurisdicción, con el pretexto de la libertad eclesiástica, en perjuicio de la justicia secular. Más bien, déjeles estar satisfechos con las constituciones escritas y con las costumbres ya aprobadas, de modo que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, mediante una correcta distribución».

Las relaciones con el mundo no cristiano se centran en cuatro decretos sobre los judíos (67-70) y el último (71) que trata de la cruzada. Los decretos sobre los judíos son de los más problemáticos. Ya los títulos revelan un tono hostil: «La usura de los judíos», «Los judíos deben distinguirse de los cristianos en su forma de vestir»,

«Los judíos no pueden ocupar cargos públicos», «Los convertidos del judaísmo a la fe no pueden mantener sus ritos antiguos». La actividad de los prestamistas judíos se describe como una perfidia que «oprime salvajemente» a los cristianos. Manda a los judíos que vistan de forma peculiar y les prohíbe casarse con cristianos, llamando a tales matrimonios «mezcla condenable». No se les permite ocupar cargos públicos porque «es absurdo que un blasfemo contra Cristo ejerza poder sobre los cristianos», mientras que los judíos convertidos al cristianismo deben ser impedidos, mediante «una saludable y necesaria coerción», de volver al judaísmo. Estas medidas trataron de proteger a los cristianos de los judíos, en parte a causa del sentido de inquietud e inferioridad hacia el judaísmo del que ya hemos hablado. Influía, también, la creencia en las virtudes de una sociedad cristiana. Sin embargo, los decretos son una triste desviación y muestran que el cristianismo puede ir por muy mal camino cuando exagera su celo en demasía.

El concilio quiso que el último decreto sobre la cruzada a Tierra Santa fuera la culminación de todos los demás decretos, el clímax de las reformas iniciadas por ellos. Una Iglesia reformada en una cristiandad unida sería capaz de llevar adelante una cruzada para reconquistar Jerusalén y otras partes de Tierra Santa que habían caído en el Islam. «Es nuestro ardiente deseo liberar a Tierra Santa de manos infieles», comienza el decreto; y sigue describiendo la empresa como «esta obra de Jesucristo» *(negotium Iesu Christi)*. Las cruzadas fueron un rasgo destacado de la cristiandad medieval y algunos otros concilios generales sacaron adelante decretos parecidos al del Lateranense IV [6]. La promoción por parte del concilio de esta forma de guerra santa es uno de los errores más serios y dolorosos de la historia de la Iglesia.

¿Cómo podemos resumir el Concilio de Letrán IV? No es un concilio ante el que uno pueda permanecer neutral. Por una parte, los herejes son condenados, los judíos amenazados, el belicismo ensalzado y el espíritu es sofocado con la prohibición de nuevas órdenes religiosas. Por otra parte, hay en él una preocupación apasiona-

[6] A-T, 297-301, 309-312, 350-354, 609-614 y 650-655.

da por la verdad, por que los hombres alcancen su destino divino, y se presta gran atención a los medios necesarios para conseguir este fin. Cualquier intento de comprender la historia de la Iglesia occidental tiene que pasar por un estudio de este concilio. De él salieron decretos de cierta relevancia sobre casi todas las áreas de la vida cristiana en un período que conoció logros espectaculares, pero también desviaciones y desastres: santos famosos como Francisco y Clara de Asís o el rey Luis IX de Francia; las cuatro órdenes de frailes: franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos; el movimiento femenino de las beguinas; las universidades, especialmente, Bolonia, París y Oxford; teólogos de la talla de Tomás de Aquino y Duns Escoto; escritores místicos como Hadewijch, Matilde de Magdeburgo y Gertrudis la Grande; parroquias, catedrales y obras de arte; el cristianismo de incontables individuos anónimos; pero también la Inquisición, las cruzadas, la persistencia del cisma con la Iglesia oriental y la expulsión de los judíos. El concilio, por supuesto, no fue la causa de todos estos resultados, pero, sin duda, tuvo que ver con los acontecimientos: no fue mero espectador de los mismos.

3. Constanza, Basilea-Florencia y Lateranense V

De los tres últimos concilios generales del período anterior a la Reforma, dos, Constanza y Basilea-Florencia, fueron testigos de una gran crisis constitucional en la Iglesia.

El trasfondo de la crisis es relativamente sencillo de narrar, pero su interpretación, fuertemente discutida. Durante casi setenta años, desde 1309 hasta 1377, los papas vivieron en Avignon, la ciudad principal situada en territorios pertenecientes al papado, en el sur de Francia. Poco después de regresar a Roma en enero del año 1378, el papa reinante, Gregorio XI, murió y la siguiente elección resultó muy reñida. La gente de Roma presionó a los cardenales para que eligiesen a un ciudadano de Roma como papa, temiendo que, si era elegida otra persona, por lo menos un no italiano, a lo mejor podría volver a Avignon. Fue elegido un italiano, aunque no romano, Bartolomé Prignano, arzobispo de Bari, que adoptó el nombre de

Urbano VI. ¿Fue suficientemente grande la presión de la gente de Roma como para invalidar la elección? Ésa fue la gran cuestión que dividió, inmediatamente, a la cristiandad occidental. Durante unas semanas, Urbano VI fue reconocido por los cardenales como papa, pero muy pronto se mostró muy dominante y abusón hacia ellos y hacia muchas otras personas. En el plazo de algunos meses, los cardenales declararon inválida la elección, basándose en la indebida presión de la población romana. Depusieron a Urbano y eligieron, en su lugar, a Roberto de Ginebra, que tomó el nombre de Clemente VII. Clemente se fue enseguida a Avignon, mientras Urbano se quedó en Roma y cada uno estableció su propia corte papal y colegio de cardenales. La Iglesia occidental quedó dividida en sus lealtades: el norte de Italia, Alemania, Europa central, Escandinavia e Inglaterra estuvieron, en su mayor parte, a favor de Urbano; Francia, España y Escocia apoyaron a Clemente. Algunos territorios quedaron divididos en virtud de sus opciones, otros cambiaron de una a otra fidelidad. Hasta los santos discreparon: Catalina de Siena fue una ardiente partidaria de Urbano, mientras que Vicente Ferrer estuvo igualmente convencido de los derechos de Clemente.

El cisma duró unos cuarenta años, con una sucesión de papas que eran elegidos por cada uno de los dos bandos. Se sugirió, desde el principio, que la mejor manera de resolver la crisis era convocar un concilio y, finalmente, en 1409, después de fracasar varios intentos por persuadir a los dos papas de que dimitieran, los dos colegios de cardenales convocaron el Concilio de Pisa. Este concilio depuso a los dos papas y eligió a Alejandro V, que murió el año siguiente y fue sucedido por Juan XXIII (que no se debe confundir con el que inauguró el Concilio Vaticano II). Pero como cada uno de los dos papas depuestos mantenía un cierto grado de apoyo, el resultado fue que, en vez de terminar con el cisma, se añadió un tercer papa. Seis años más tarde, en 1415, se llevó a cabo otro intento en el Concilio de Constanza, que se reunió, fundamentalmente, por instigación de Segismundo, emperador del Sacro Romano Imperio. Juan XXIII, el «papa pisano», aceptó la convocatoria del concilio de mala gana, pero cuando quedó claro que el concilio no estaba por la labor de apoyar su posición, como él había esperado, y prefería la

dimisión o deposición de los tres papas, se asustó y huyó. En la noche del 20 al 21 de marzo de 1415, se fugó de Constanza —disfrazado, según unos, de mozo de cuadra; según otros, de lavandera— hacia la cercana Schaffhausen. Mientras estaba exiliado allí, y después en Breisach, profiriendo diversas amenazas contra el concilio, diciendo, incluso, que iba a disolverlo, el concilio dictó su famoso decreto sobre la superioridad del concilio sobre el papa. El decreto se suele citar como *Haec sancta,* por las dos primeras palabras latinas (Esta santa) que acompañan a la invocación de la Trinidad, aunque se le conoce, a veces, como *Sacrosancta,* según una lectura alternativa de algunos manuscritos. El decreto dice lo siguiente:

> En el nombre de la santa e indivisa Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, Amén. Este sagrado sínodo de Constanza, que es un concilio general para erradicar el cisma actual y para llevar la unidad y la reforma a la iglesia de Dios en su cabeza y en sus miembros, reunido legítimamente en el Espíritu Santo para alabanza de Dios Todopoderoso, ordena, define, decreta, discierne y declara lo siguiente para que esta unión y reforma de la iglesia de Dios pueda obtenerse de la manera más fácil, más segura, más provechosa y más libre.
>
> Ante todo, declara que, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, con carácter de concilio general y en representación de la iglesia católica militante, tiene poder inmediato de Cristo; que todo el mundo, de cualquier estado o dignidad, incluso papal, está obligado a obedecerlo en aquellas cuestiones que pertenecen a la fe, la erradicación del mencionado cisma y la reforma general de la mencionada iglesia de Dios en su cabeza y en sus miembros.
>
> En segundo lugar, declara que cualquiera, sea de la condición, estado o dignidad que sea, incluso papal, que se niegue con contumacia a obedecer los pasados o futuros mandatos, estatutos, ordenanzas o preceptos de este sagrado concilio o de cualquier otro concilio general legítimamente reunido para tratar las cuestiones o materias ya mencionadas, relacionadas con ellos, quedará sometido a la pena merecida, a no ser que se arrepienta, y será debidamente castigado, recurriendo, incluso, si fuera necesario, a otros apoyos de la ley... (A-T, 409).

Aunque el decreto surge de una situación concreta —el concilio quiere establecer su autoridad frente a las amenazas de ruptura de Juan XXIII—, en el segundo y tercer párrafos se centra en el principio de la superioridad de todo concilio general sobre el papa. Además, el campo de esta superioridad es muy extenso: «en asuntos relativos a la fe, la erradicación de dicho cisma y la reforma general de la iglesia de Dios en su cabeza y en sus miembros».

Finalmente, el concilio logró deponer a Juan XXIII y al papa de la línea de Avignon, Benedicto XIII, persuadiendo al tercer pretendiente, Gregorio XII, de la línea romana o Urbana, para que dimitiera. En el momento de su triunfo, promulgó otros dos decretos importantes: *Frequens* y *Quanto romanus pontifex*, que también toman sus títulos de las primeras palabras latinas de los decretos. Son los siguientes:

> La convocatoria frecuente de concilios generales es un medio eminente para cultivar el patrimonio del Señor. Limpia los brezos, espinas y cardos de las herejías, errores y cismas, corrige las desviaciones, reforma lo que se ha deformado y produce un fértil y rico cultivo para la viña del Señor. Sin embargo, la carencia de concilios expande e implanta los mencionados males. Se pone ante vuestros ojos esta conclusión, en virtud de la memoria de tiempos pasados y de la reflexión sobre la situación actual.
>
> Por esta razón, establecemos, realizamos, decretamos y ordenamos, mediante edicto perpetuo, que los concilios generales deberán convocarse, en adelante, de la siguiente forma. El primero deberá tener lugar dentro de los cinco años inmediatamente posteriores al final de este concilio; el segundo, dentro de los siete años inmediatamente posteriores al final del siguiente concilio; posteriormente, deben ser convocados siempre cada diez años. Han de tener lugar en los sitios que el supremo pontífice está obligado a nombrar y asignar, dentro del mes previo al final de cada concilio anterior, con la aprobación y el consentimiento del concilio, o en el sitio que, en su defecto, el concilio mismo se vea obligado a nombrar. Por consiguiente, dentro de una cierta continuidad, siempre habrá, bien un concilio reunido o uno a punto de reunirse dentro de un determinado espacio de tiempo... (A-T, 438s).
>
> * * *
>
> Como quiera que el romano pontífice ejerce un poder tan grande entre los mortales, es conveniente que esté atado, en la mayor medida posible, por los vínculos incontrovertibles de la fe y por los ritos que deben ser observados en los sacramentos de la iglesia. En su virtud, decretamos y ordenamos, para que pueda brillar la totalidad de la fe con singular esplendor en un futuro romano pontífice, desde el momento en que se convierta en papa, que, en adelante, quien quiera que sea elegido romano pontífice, tendrá que hacer públicamente, ante sus electores, y previamente a la publicación de su elección, la siguiente confesión y profesión.
>
> En el nombre de la santa e indivisa Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo. Amén. En el año de la natividad de Nuestro Señor, mil etc., Yo,..., elegido Papa, con el corazón y con la boca, confieso y profeso al Dios todopoderoso, de cuya iglesia asumo el gobierno con su ayuda, y al bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, que en tanto permanezca en esta débil vida, creeré firmemente y mantendré la fe católica de acuerdo con las tradi-

ciones de los apóstoles, de los concilios generales y de otros santos padres, especialmente, los ocho sagrados concilios universales: concretamente, el primero en Nicea, el segundo en Constantinopla, el tercero en Éfeso, el cuarto en Calcedonia, el quinto y el sexto en Constantinopla, el séptimo en Nicea y el octavo en Constantinopla, así como también de los concilios generales de Letrán, Lyon y Vienne; y preservaré esta fe intacta hasta la última coma y la confirmaré, defenderé y predicaré hasta la muerte y hasta derramar mi sangre; y de la misma manera, seguiré y observaré, absolutamente, el rito propio de los sacramentos eclesiásticos de la iglesia católica. Esta mi profesión y confesión, escrita, por orden mía, por un notario de la santa iglesia romana, yo la he firmado abajo con mi propia mano. La ofrezco, sinceramente, sobre este altar [...] a ti, Dios todopoderoso, con una mente pura y una conciencia devota en presencia de los siguientes (A-T, 442).

El decreto *Frequens* ordenó que tuviera lugar otro concilio general cinco años inmediatamente después del final del presente, un segundo siete años después y, en adelante, debería haber uno cada diez años para siempre. Estableció, también, una fórmula para asegurar que los concilios se celebraran aun en el caso de que el papa se negara a cooperar a su convocatoria. *Quanto romanus pontifex* presentaba un juramento que estaba obligado a asumir el siguiente papa y nos ofrece un buen dibujo de los controles constitucionales sobre el papado que previó el concilio.

J. N. Figgis, un historiador inglés, ha descrito el decreto *Haec sancta* como «probablemente el documento oficial más revolucionario en la historia del mundo, al intentar transformar la autoridad divina de mil años en un tupido constitucionalismo. El movimiento conciliar es la culminación del constitucionalismo de la Edad Media. Supone la línea divisoria entre los mundos medieval y moderno»[7]. Se trata de una expresión probablemente exagerada: el concilio, de hecho, se consideró más conservador que revolucionario al tratar de volver a la forma equilibrada y conciliar de gobierno de la Iglesia, propia de la Iglesia antigua, que había sido amenazada por tendencias hacia una monarquía papal y un absolutismo, a partir de la reforma gregoriana, desde finales del siglo XI en adelante.

El concilio quedó agotado por sus esfuerzos para curar el cisma y permaneció reunido durante tres años, por lo menos, antes de elegir al nuevo papa, Martín V. Pero, apenas había comenzado a abor-

[7] J. N. FIGGIS, *Studies in Political Thought...*, o.c. 31.

dar la reforma de la Iglesia, que era su segundo gran objetivo, decidió disolverse y posponer la reforma hasta el siguiente concilio.

La importancia de Constanza descansa sobre la estructura constitucional que dio a la Iglesia, principalmente los decretos *Haec sancta, Frequens* y *Quanto romanus pontifex,* aunque el estatuto de estos tres decretos se discute acaloradamente entre los estudiosos católicos romanos. ¿Deben ser considerados decretos auténticos de un concilio ecuménico o general? Por una parte, el papado estaba intranquilo con ellos, porque podrían interpretarse como una limitación de su autoridad. Cuando Gregorio XII, el papa romano o pro Urbano, dimitió en julio de 1415, no confirmó el decreto *Haec sancta,* que había sido promulgado por el concilio un poco antes. Martín V, y con más fuerza todavía, Eugenio IV, los papas posteriores al final del cisma, expresaron reservas a propósito de los decretos y de su sucesor. En el año 1462, el papa Pío II publicó una bula, *Execrabilis,* prohibiendo apelaciones de un papa a un concilio, aunque no menciona *Haec sancta* explícitamente. Durante la Contrarreforma y después, se dieron varios intentos de excluir al concilio de Constanza de la lista de concilios ecuménicos o generales, o, por lo menos, la parte celebrada antes de la dimisión de Gregorio XII, incluyendo, en consecuencia, el decreto *Haec sancta.* Sin embargo, es significativo que todos los decretos de Constanza fueran incluidos en la edición romana, semiautorizada, de los concilios (véase 14-15 y 62).

En la Iglesia occidental, no obstante, se daba un amplio acuerdo en que Constanza era un concilio legítimo que había promulgado, correctamente, los tres decretos en cuestión. Más tarde, siguiendo este consenso, todas las iglesias de la reforma adoptaron una u otra forma de gobierno conciliar. El papado, además, nunca rechazó los decretos de Constanza de una manera explícita y autoritativa, promulgando, incluso, algunas confirmaciones de ellos, aunque, a veces, con poco entusiasmo. Martín V promulgó una confirmación general de Constanza durante la última sesión del concilio (A-T, 450s, n.4); y una serie de concordatos que alcanzó con los gobernantes seculares, poco tiempo después del concilio, así como otros de Eugenio IV hacia el final de Basilea-Florencia, contenían confirmaciones de Constanza y de sus decretos. Aceptó también algunas

reafirmaciones de *Haec sancta* y *Frequens* hechas por el Concilio de Basilea (A-T, 457, 476s). Recientemente, los decretos de Constanza, incluyendo *Haec sancta, Frequens* y *Quanto romanus pontifex,* han sido publicados por el profesor Alberigo en su edición estándar de los concilios, *Conciliorum oecumenicorum decreta,* así como en su versión inglesa, *Decrees of the ecumenical council,* las cuales poseen aprobación eclesiástica (A-T, IV).

En mi opinión, el Concilio de Constanza debe ser considerado como un concilio general de la Iglesia occidental y sus tres principales decretos deben ser aceptados como auténticos. Queda en pie el problema de reconciliarlos con otras declaraciones del magisterio de la Iglesia, especialmente con los decretos del Vaticano I sobre el oficio papal. Pero es mejor yuxtaponer las diferentes afirmaciones, con un cierto grado de saludable tensión, que buscar concordancias que no existen. Si intentamos encontrar demasiada coherencia en la tradición de la Iglesia o incluso en la enseñanza de los concilios, el resultado será artificial o incorrecto. La enseñanza de Constanza es una de esas zonas en las que sigue habiendo una buena dosis de insuficiencia, a la espera, tal vez, de un trabajo eclesial posterior.

Ahora bien, mientras tanto, el movimiento conciliar fracasó. En 1423, cinco años después de la clausura de Constanza, siguiendo el decreto *Frequens,* se reunió un concilio en Pavía, antes de trasladarse a Siena, pero asistieron pocas personas y Martín V no mostró ningún entusiasmo hacia él, de modo que los frutos fueron muy escasos. El siguiente concilio se reunió en Basilea en 1431 y enseguida se puso a mal con Eugenio IV, que había sucedido a Martín V poco antes de la apertura del concilio. Se alcanzó una difícil tregua que duró hasta 1438, cuando Eugenio, contra los deseos de la mayoría de los participantes, lo trasladó primero a Ferrara y luego a Florencia. La mayoría permaneció en Basilea, se negaron a reconocer el Concilio Ferrara-Florencia y depusieron a Eugenio como papa, eligiendo, en su lugar, al duque de Saboya, que tomó el nombre de Félix V: Eugenio y el Concilio de Ferrara-Florencia respondieron con anatemas contra el Concilio de Basilea. Finalmente, Eugenio prevaleció y el Concilio de Basilea, que se había trasladado a Lausana, se autodisolvió en 1449.

Un factor decisivo en la victoria de Eugenio fue su negociación con la Iglesia griega a propósito del tema de la unidad. Trató de persuadir a la delegación de Constantinopla para que fuera a Florencia más que a Basilea, y el acuerdo resultante sobre la unidad fue insertado en el decreto *Laetentur coeli,* que también se publicó en griego (A-T, 523-528). Aunque el decreto se reveló como efímero y fue cortésmente rechazado muy pronto por la Iglesia griega, en su tiempo pareció un triunfo considerable de Eugenio y de su Concilio de Florencia. Privó de suficiente motivación al concilio reunido en Basilea y añadió legitimidad a las pretensiones de Eugenio contra ese concilio y su papa, Félix V. El Concilio de Basilea ya no se recuperó y fue perdiendo gradualmente apoyos en el seno de la cristiandad occidental.

Puesto que la Iglesia griega rechazó el decreto *Laetentur coeli,* éste, en definitiva, posee un interés más histórico que teológico o eclesiológico. Aun así, merece la pena. La delegación oriental estuvo encabezada por el emperador Juan VIII Paleólogo y por el patriarca José de Constantinopla, aunque este último murió antes de firmar el decreto. Con los turcos prácticamente a las puertas de Constantinopla, el emperador deseaba un acuerdo con la Iglesia occidental, esperando que de él se seguiría ayuda militar y de otro tipo. El papa Eugenio trató de conseguir un acuerdo para promover su causa contra el Concilio de Basilea. Ambos bandos se comprometieron, el occidental más que en cualquier otro momento de la Edad Media. Los griegos aceptaron la legitimidad de la cláusula *Filioque* (véase p.37), pero no fueron obligados a incluirla en su credo. Respecto al uso de pan con o sin levadura en la eucaristía, se aceptó la diversidad de prácticas. A propósito del purgatorio, llegaron a una fórmula de compromiso: «sus almas son limpiadas después de la muerte por fuegos purificadores», que estaba cerca de 1 Cor 3,15 y evitaba cualquier sugerencia de un lugar físico. Finalmente, respecto al papado, se reconoció su «pleno poder de cuidar, regir y gobernar la iglesia entera», pero con una cláusula adicional que se puede considerar, bien como justificativa, o como calificativa de esta primacía, «según (κατά en el texto griego, *quemadmodum* en el latino) las actas de los concilios ecuménicos y de los sagrados cánones».

Sólo un obispo de la delegación oriental, Marcos de Éfeso, se negó a firmar el decreto de unidad, si bien los otros se retractaron en cuanto regresaron a Constantinopla y encontraron un sentimiento, generalmente hostil, al acuerdo. En 1453, la conquista de Constantinopla por los turcos situó estos acontecimientos en segundo plano, haciendo casi imposible la existencia de posteriores contactos entre la Iglesia oriental y la occidental. Sin embargo, en los últimos años, *Laetentur coeli* ha sido objeto de un renovado interés en las discusiones entre las iglesias católico-romana y ortodoxa.

En el Concilio de Florencia se lograron uniones aparentes con las iglesias armenia, copta y siríaca, entre otras [8]. Sin embargo, los acuerdos, que parecen haber sido impuestos a las otras iglesias, más que ser el fruto de negociaciones, como en el caso de *Laetentur coeli*, se llevaron a cabo sólo con sectores pequeños de estas iglesias y no hay duda de que sus efectos no fueron duraderos. Sin embargo, estos acuerdos fueron importantes dentro de la Iglesia Católica Romana, porque contenían afirmaciones muy completas sobre la fe a la que la Iglesia Católica Romana se sintió ligada, en gran medida, posteriormente, en algunos casos, con cierta dificultad. Por ejemplo, el decreto sobre la unidad con la Iglesia armenia contenía un tratamiento detallado de los siete sacramentos e incluía la afirmación siguiente: «el presbiterado es conferido por la entrega del cáliz con el vino y de la patena con el pan» (expresado, habitualmente, como «la entrega de los instrumentos», *traditio instrumentorum)*, una enseñaza que, posteriormente, fue cambiada por Pío XII, que ordenó, en su constitución apostólica *Sacramentum ordinis* de 1974, que para la ordenación de un sacerdote se requiere, únicamente, la imposición de manos y la plegaria de ordenación pronunciada por el obispo [9]. El decreto sobre la Iglesia copta afirma categóricamente que la salvación es imposible fuera de la Iglesia: «Cree, profesa y predica, con toda firmeza, que aquellos que están fuera de la iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y cismáticos, no pueden compartir la vida eterna e irán "al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (Mt 25,41), a no ser que

[8] A-T, 534-559, 567, 582 y 586-591.
[9] AAS 40 (1948) 6s.

se adhieran a la fe católica antes del final de sus vidas». También hay una contundente condena de la circuncisión: «Por lo tanto, ordena estrictamente a todos los que se glorían del nombre de cristianos, que no practiquen la circuncisión, ni antes ni después del bautismo, ya que, pongan o no su esperanza en ella, no puede ser observada sin perder la salvación eterna». ¡Duro lenguaje, ciertamente! En cambio, el mismo decreto sostenía que tanto los ortodoxos como los protestantes pertenecen a la única Iglesia junto con los católicos romanos: «Mediante el bautismo, nos convertimos en miembros de Cristo y del cuerpo de la iglesia». La influencia posterior de estos decretos sobre el pensamiento y la práctica de la Iglesia católico-romana, incluso en el Concilio de Trento, ha sido más profunda que lo que normalmente se admite.

El Lateranense V, el último concilio antes de la Reforma, fue convocado por Julio II, principalmente para impedir la celebración del Concilio de Pisa, el cual había sido convocado por varios cardenales hostiles a Julio, pero que estaban respaldados por el rey de Francia, Luis XII. Pisa se justificó argumentando sobre la negativa de una serie de papas a convocar un concilio general de acuerdo con el decreto *Frequens* de Constanza. Se dedicó mucho tiempo a publicar decretos contra el Concilio de Pisa y contra la llamada Pragmática Sanción de Bourges, que había sido promulgada por la Corona y la Iglesia de Francia en 1438, y que, con frecuencia, es considerada como el documento fundador del galicanismo (véase glosario, p.131). El Lateranense V discutió mucho sobre la reforma de la Iglesia, pero hizo poco. Se obtiene un sentimiento extraño al pensar en este concilio. Acabó en marzo de 1517, unos seis meses antes de que Martín Lutero iniciara la Reforma clavando sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, pero existía una inconmensurable inconsciencia a propósito de la tormenta que se avecinaba. Las palabras del último decreto del concilio anunciando su clausura resultan especialmente perturbadoras: «Por último, los cardenales y prelados de los tres comités [del concilio] nos han informado [a León X], en varias ocasiones, de que no les quedaban temas para discutir y de que durante varios meses nadie les había presentado ninguna novedad» (A-T, 652s).

se adhería a la fe católica [illegible]. Entonces hay un antecedente [illegible] de la circunstancia de Rodez tanto [illegible] a todos los que se [illegible] del nombramiento [illegible] que no [illegible] la excomunión, ni [illegible] después [illegible] y que, [illegible] en ello, [illegible] su perdón de salvación eterna. [illegible] católica [illegible] decreto [illegible] los [illegible] como los [illegible] la Iglesia [illegible] Cristo y del cuerpo de la Iglesia). Las [illegible] de cada decreto [illegible] a la práctica de la Iglesia [illegible] en el Concilio de Trento, [illegible] lo que [illegible] escolástico.

El Concilio V de Letrán [illegible] fue convocado por Julio II, principalmente para impedir la celebración del Concilio de Pisa, el cual había sido convocado por varios cardenales hostiles al papa, pero que estaban respaldados por el rey de Francia, Luis XII. [illegible] de una serie de papas a convocar un concilio [illegible] con el decreto *Frequens* de Constanza [illegible] tiempo [illegible] contra el Concilio de Pisa y contra la funesta Pragmática Sanción de Bourges, que había sido promulgada por la Corona y la Iglesia de Francia en 1438, y que, con frecuencia, es considerada como el documento fundador del galicanismo (véase glosario, p. 41). El Lateranense V discutió mucho sobre la reforma de la Iglesia, pero tuvo poco [illegible] un sentimiento extraño al [illegible] en este concilio. Además, en [illegible] de 1517, unos seis meses antes de que Martín Lutero iniciara la Reforma clavando sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, pero existe una [illegible] a propósito de la [illegible] que se [illegible]. Las palabras del último decreto del concilio [illegible] especialmente [illegible] los cardenales y prelados de los dos [illegible] (en conjunto) [illegible] León X, en varias ocasiones, de que no les quedaban temas para discutir y de que durante varios meses nadie les había presentado ninguna novedad (A-T, 652a).

Capítulo III

CONCILIOS DE LA ERA MODERNA

1. Introducción

Los tres concilios generales de la era moderna son tan distintos que es necesario tratar de cada uno por separado. Más de tres siglos transcurrieron entre Trento (1545-1563) y el Vaticano I (1869-1870) y casi un siglo entre este último y el Vaticano II (1962-1965). Lógicamente, sus preocupaciones fueron muy diversas. Trento estuvo dominado por los desafíos de la Reforma protestante y constituyó el principal punto de arranque para la respuesta católica romana conocida, normalmente, como Contrarreforma. En el Vaticano I, la infalibilidad del papa se convirtió en el asunto central. El Vaticano II fue consciente —más que cualquier otro concilio— de los problemas de su tiempo, el centro del siglo XX. En estos tres concilios, no se dio la misma continuidad de estilo y contenido que se encuentra en los siete concilios ecuménicos de la Iglesia antigua o en los concilios generales occidentales de la Edad Media.

Sin embargo, hay factores comunes en ellos. Primero, la cuestión de su estatuto. Igual que en los concilios medievales, faltó en éstos la participación de la Iglesia oriental y tampoco contaron con la presencia de las iglesias de la Reforma. Por lo tanto, como en el caso de los concilios medievales, les faltó el carácter de plena ecumenicidad que tuvieron los siete primeros concilios de la Iglesia y, al no estar representadas las iglesias protestantes con miembros con derecho a voto, sería mejor considerarlos como concilios generales de la Iglesia Católica Romana, más que como concilios generales de la Iglesia occidental, igual que en el caso de los concilios medievales. Aún así, son de gran importancia, dado que la Iglesia Católica Romana era la mayor iglesia individual durante todo este período; además, su pretensión de ser la corriente principal de la Iglesia ha lleva-

do a muchos teólogos católicos a considerarlos como concilios ecuménicos en el pleno sentido de la palabra, o como poseedores de un carácter ecuménico (véase p.60-64).

Otro punto es que, a pesar de la diversidad de los tres concilios, se da una buena cantidad de puntos de contacto entre ellos. Trento tuvo algo significativo que decir sobre un abanico amplio de temas y dominó la teología católica romana durante casi cuatro siglos, de una forma que sólo Calcedonia logró en el pasado. El Vaticano I dio por supuesta la permanencia de su valor y le concedió un estatuto privilegiado entre todos los concilios previos (A-T, 803s, 806); y se puede considerar que la labor principal del Vaticano I consistió en completar lo más importante de los asuntos sin terminar en Trento, es decir: la Iglesia y, sobre todo, el papel del papado. El Vaticano II, aunque fue más allá de Trento y del Vaticano I, tuvo claramente a ambos concilios en el trasfondo de sus deliberaciones: Trento, por su influencia, que aún persistía en los años 1950; el Vaticano I, porque este concilio se clausuró prematuramente y, en consecuencia, nunca terminó su decreto sobre la Iglesia, llegando a completar, solamente, la parte referente al papado, quedando a la espera de un tratamiento completo otros aspectos de la Iglesia. El Vaticano II, sin embargo, los enfocó de manera muy diferente a lo que hubieran esperado los participantes en el Vaticano I.

Y, por último, los tres concilios dominaron el pensamiento católico romano y la tradición conciliar de manera poco común. La influencia de Trento en la teología católica romana durante siglos hizo casi innecesaria la existencia de otros concilios generales o locales. Parecía que Trento lo había dicho todo y que los concilios locales lo único que tenían que hacer era repetir a Trento, sin tomar iniciativas independientes. El Vaticano I elevó la autoridad del papado en cuestiones de fe y costumbres hasta tal punto que cualquier alternativa, incluso los concilios, parecía ya algo redundante o, incluso, una amenaza a su autoridad. En el caso del Vaticano II, la situación es más compleja y aún no está definida del todo. Los concilios han prosperado en numerosos niveles dentro de la Iglesia a partir del Vaticano II, que fomentó el estilo conciliar recomendando el diálogo y la discusión, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Han surgido diversos movimientos conciliares que van más allá del Vaticano II —por ejemplo, en la Iglesia holandesa, justo después del concilio, y en América Latina desde Medellín en 1968—, aunque todos deben mucho al Vaticano II en su inspiración y en su orden del día. Directa o indirectamente, el Vaticano II ha sido el acontecimiento más influyente para la Iglesia Católica Romana y tal vez, incluso, para todas las iglesias cristianas, en la segunda mitad del siglo XX. Está por ver el alcance de su influencia en el siglo XXI.

2. Trento

Cuando Martín Lutero chocó con la autoridad eclesiástica a propósito de las indulgencias, reclamó, en primer lugar, la convocatoria de un concilio general. Prometió someterse a sus decisiones, si bien muy pronto transfirió su apelación a la Biblia. Sin embargo, transcurrieron casi treinta años, desde su ruptura inicial con la Iglesia romana, en 1517, hasta que se reunió el Concilio de Trento en 1545 y, para entonces, la Reforma se había extendido por todas partes y las heridas dentro de la Iglesia eran tan hondas que no resultaban de fácil curación. Existieron diversas razones que explican una tan larga tardanza. Una muy importante fue el miedo de despertar el «fantasma conciliar», es decir, el temor a que un concilio general, de ser convocado, podría renovar las reclamaciones de Constanza-Basilea respecto de la superioridad del concilio sobre el papa. Otro problema giraba en torno al lugar. El papa quiso que tuviera lugar en Italia, preferiblemente cerca de Roma. El emperador Carlos V mantuvo que eso restaría credibilidad al concilio (especialmente en el caso de los luteranos alemanes) al dar la impresión de estar bajo el control del papa. Por fin, optaron por Trento, un pueblo en territorio italiano pero propiedad, por antiguos fueros, del emperador y, consecuentemente, aceptable por él. La mayoría de las reuniones se celebraron en la iglesia catedral.

El concilio duró dieciocho años, concentrándose las reuniones en tres períodos separados: 1545-1548, 1551-1552, parte del cual el concilio estuvo trasladado a Bolonia, y 1562-1563. A las primeras

sesiones acudió poca gente, apenas dos docenas de obispos y de otros clérigos, la mayoría de los cuales eran italianos, hasta el punto de que, en varias ocasiones, se puso seriamente en duda su continuidad. En 1548, el concilio tuvo que ser pospuesto por la amenaza que planteaba el avance de un ejército luterano, y durante el largo intervalo de 1552-1562, el mismo papa reinante, Pablo IV, se mostró hostil a su continuación. Su sucesor, Pío IV, sin embargo, volvió a convocar el concilio y, durante este tercer y último período, hubo una buena asistencia, superior a doscientos obispos, genuinamente representativos de la Iglesia Católica Romana. A pesar de cierta precariedad, el concilio produjo un notable conjunto de decretos, que respondían a la mayor parte de las cuestiones planteadas por la Reforma.

El concilio tuvo un enfoque valiente y directo. En su primer decreto de importancia, proclamó el credo Niceno-Constantinopolitano del 381 (con la adición de la cláusula *Filioque),* reclamando, así, su continuidad con la corriente principal de la tradición cristiana. Luego, afrontó dos de los temas más polémicos en el debate de la Reforma: la relación entre Escritura y Tradición como fuentes de autoridad en la Iglesia, y, en segundo lugar, el papel que juegan la fe y las buenas obras en nuestra justificación.

Los nombres de Lutero y de otros teólogos reformistas no son mencionados en los decretos sobre la autoridad y la justificación, pero es evidente que el concilio tenía en mente las palabras *sola scriptura, sola fides,* íntimamente ligadas a ellos. A veces, sin embargo, se considera a Trento en general, y a estos decretos en particular, como un rechazo de la Reforma; la realidad, sin embargo, no fue ni mucho menos así. En el concilio, hubo un grupo significativo encabezado por hombres de importancia como el fraile agustino Girolamo Seripando, el cardenal Giovanni Morone y el cardenal inglés Reginald Pole, cuyo deseo era que lo mejor de la Reforma fuera tomado en consideración; sus puntos de vista quedaron bien representados en los decretos, especialmente, en las primeras etapas del concilio.

El decreto sobre la autoridad en la Iglesia, «Aceptación de los Libros Sagrados y las tradiciones apostólicas», dice lo siguiente:

> El sagrado ecuménico y general concilio de Trento, reunido legalmente en el Espíritu Santo, presidido por los mismos tres legados de la sede apostólica, mantiene ante sus ojos este objetivo: que la pureza del evangelio, liberada de todo error, pueda preservarse en la Iglesia. Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, fue el primero en proclamar con sus propios labios este evangelio, prometido en el pasado por los profetas en las sagradas escrituras; y encareció que fuera predicado a toda criatura a través de sus apóstoles como fuente de la verdad salvífica plena y como norma de conducta. El concilio asume, con toda claridad, que esta verdad y esta regla están contenidas en los libros escritos y en las tradiciones no escritas recibidas por los apóstoles de labios del mismo Cristo y que han llegado hasta nosotros gracias a los mismos apóstoles que las mantuvieron y a la inspiración del Espíritu Santo. Siguiendo el ejemplo de los padres ortodoxos, el concilio acepta y venera con idéntico sentimiento de piedad y reverencia todos los libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, habida cuenta de que el único Dios es el autor de ambos, al igual que las tradiciones referentes tanto a la fe como a la conducta, como expresadas directamente por Cristo o dictadas por el Espíritu Santo, que han sido preservadas en una continuidad sin ruptura en la iglesia católica (A-T, 663).

En su enfoque inicial, el decreto se centra en Cristo y en la Escritura para preservar «la pureza del Evangelio [...] proclamado, en primer lugar, por nuestro Señor Jesucristo con sus propios labios». Distingue dos fuentes en la transmisión del Evangelio: la Escritura y la Tradición: «los libros escritos y las tradiciones no escritas». El decreto ha sido criticado por crear la tradición y por considerar a la Iglesia como intérprete de la tradición con total independencia de la Escritura. El Vaticano II, en su decreto sobre la Revelación, procuró vincular las dos más estrechamente (véase p.115-116). Hay algo de verdad en la crítica, pero no debería ser aceptada superficialmente, ya que el decreto hizo hincapié en que las dos fuentes están unidas por su origen común: la buena noticia (el Evangelio) proclamada por Jesucristo.

El decreto sobre la justificación, y el referente al pecado original que le acompaña, entra en una profunda discusión con los reformadores. Como respuesta a su énfasis en la depravación de la naturaleza humana, el concilio afirma que la culpa del pecado original queda, realmente, abolida mediante el bautismo; no, desde luego, «borrada y no atribuida», ya que «permanece la concupiscencia o tendencia al pecado» (A-T, 667). Sobre la justificación, el decreto, en el capítulo 5, está de acuerdo con la insistencia de los reformado-

res en que toda la iniciativa procede de Dios «a partir de una gracia predisponente de Dios, por mediación de Jesucristo»; ahora bien, tenemos un papel que desempeñar: «asentir libremente y cooperar con esta misma gracia».

> La justificación actual en los adultos tiene su origen en una gracia predisponente de Dios por medio de Jesucristo, esto es, gracias a su invitación que los llama sin que existan méritos de su parte; por consiguiente, aquellos que se han separado de Dios por los pecados, son dispuestos por la gracia de Dios, que les incita y les ayuda para volverse hacia su propia justificación mediante un libre asentimiento y cooperación con la misma gracia. De modo que, aunque Dios toca el corazón de la persona mediante la luz del Espíritu Santo, ni fuerza a que esta persona haga absolutamente nada para recibir este movimiento de gracia —porque puede, también, rechazarla— ni es capaz, por su propia libre voluntad y sin la gracia de Dios, de dirigirse a sí misma hacia la justicia, a la luz de Dios. De ahí que cuando la escritura dice: «Vuelve a mí y yo volveré a ti» (Zac 1,3), nos recuerda nuestra libertad; cuando respondemos: «recupéranos para ti, Señor, que necesitamos ser recuperados» (Lam 5,21), estamos admitiendo que necesitamos ser ayudados por la gracia de Dios (A-T, 672).

En el capítulo 10, el decreto ofrece una hermosa descripción de cómo podemos crecer en santidad:

> De modo que los así justificados y convertidos en amigos y miembros de la propiedad de Dios, caminando con toda rectitud, son, como dice el Apóstol, renovados día tras día, sometiendo a la muerte aquello que en ellos es terrenal (Col 3,5) y ofreciéndose a sí mismos como instrumentos de justicia en vistas a la santificación (Rom 6,13.19), mediante la observancia de los mandamientos de Dios y de la iglesia. Ellos crecen y acrecientan la justicia que han recibido a través de la gracia de Cristo, mediante la fe unida a las buenas obras, como está escrito: «Que aquel que es santo, llegue a ser más santo» (Ap 22,11); y también: «no esperar hasta la muerte para ser justificado» (Eclo 18,22); y también: «sabéis que una persona es justificada por las obras y no sólo por la fe» (Sant 2,24). Ciertamente, la santa iglesia pide este crecimiento en la justicia, cuando dice en la oración: «Señor, auméntanos la fe, la esperanza y la caridad» (Oración del decimotercer domingo después de Pentecostés) (A-T, 675).

Muchos otros temas en la discusión sobre la Reforma estaban vinculados con los dos asuntos de la relaciones entre Escritura y Tradición y entre fe y buenas obras. Trento promulgó gran variedad de decretos sobre estos temas, intentando justificar la enseñanza y la práctica que era ya tradicional en la Iglesia y mostrar su enraizamiento en la Escritura y en la Iglesia antigua, purificando, a la vez, de abusos, tanto la enseñanza como la práctica.

Los sacramentos fueron ampliamente tratados. Hubo un decreto sobre los sacramentos en general, que defiende los siete sacramentos de bautismo, confirmación, penitencia o confesión, eucaristía, extremaunción, matrimonio y ordenación, que se habían convertido en enseñanza tradicional desde el siglo XIII, contra la doctrina de la existencia de dos únicos sacramentos, Bautismo y Eucaristía, corriente entre los reformadores. También aprobó uno o más decretos sobre cada uno de los distintos sacramentos.

Se ocupó de la Eucaristía con mucho detalle. Aunque reconocida como sacramento por los reformadores, se daban acaloradas disputas sobre su naturaleza, tanto entre católicos y reformadores cuanto también entre los diferentes grupos de estos últimos. El tratamiento de la eucaristía contiene mucha belleza, devoción y una cuidadosa teología; ahora bien, la doctrina de la transubstanciación, brevemente enunciada en el Lateranense IV en 1215, como hemos visto, fue afirmada con mayor contundencia, lo que se convirtió en piedra de escándalo para todos los reformadores:

> Si alguien dice que [...] las sustancias de pan y vino quedan junto con el cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo y niega ese cambio único y maravilloso de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las apariencias (latín *species)* del pan y del vino, un cambio que la iglesia católica llama muy aptamente, transubstanciación, sea anatema (A-T, 697, véase también p.695).

El decreto data del segundo período del concilio, 1551-1552, cuando empezó a endurecerse la postura hacia los reformadores, cambio que continuó en el tercer período de 1562-1563.

Sin embargo, es interesante notar que el concilio envió tres invitaciones distintas a los protestantes para que acudieran [1]. Dos fueron enviadas a los protestantes alemanes en 1551 y 1552, mientras que la tercera, en 1562, se extendió a «todos y cada uno de los que no estén en comunión con nosotros en asuntos de fe, sin importar los reinos, naciones, provincias, ciudades y lugares de procedencia». Las condiciones eran generosas: un salvoconducto de ida y vuelta al concilio y, una vez allí, la libertad para «proponer y ofrecer, por escrito u oralmente, cuantos puntos eligieran... y mantener un debate

[1] A-T, 702, 719-721, 726-795

sin abusos ni invectivas». Algunos protestantes pensaron aceptar la invitación, pero querían que el concilio comenzara de nuevo desde cero, aparcando los decretos ya aprobados. Esto se convirtió en un obstáculo insuperable, de modo que acudieron muy pocos protestantes y no tuvieron lugar discusiones significativas. De todos modos, las invitaciones ponen de relieve un cierto grado de apertura por parte del concilio.

Otros temas doctrinales discutidos con los protestantes fueron objeto de decretos, la mayoría hacia el final del concilio: el purgatorio, la intercesión de los santos, las indulgencias. Irónicamente, el decreto sobre las indulgencias, el origen directo de la Reforma, no fue aprobado hasta la última sesión del concilio.

Desde el principio, el concilio había definido sus objetivos: «arrancar la herejía y reformar la conducta» (A-T, 662). El segundo objetivo, la reforma de la conducta, se persiguió en paralelo a los decretos de naturaleza más doctrinal —por supuesto, había una cierta interconexión entre doctrina y conducta—, y los resultados fueron amplios, aunque menos completos, en conjunto, que los relativos al área doctrinal. Instrucción y predicación; la aptitud y responsabilidades de las personas nombradas para beneficios, incluyendo los abusos de pluralismo y no-residencia; las órdenes religiosas masculinas y femeninas; diversas prácticas devocionales, incluyendo el ayuno y la devoción a los santos: todos estos temas fueron tratados con cierta extensión, si bien, en algunos casos, con excesiva condescendencia con respecto a dispensas papales y de otra naturaleza, y con excesiva preocupación por intereses personales, como para satisfacer los deseos de los reformadores católicos más exigentes.

Además, estudió un decreto sobre los seminarios que resultó muy influyente. Hasta entonces, la preparación e instrucción de la mayoría de los clérigos diocesanos no estaba demasiado organizada. Unos pocos estudiaban en la universidad, pero la norma, en los demás casos, era un aprendizaje informal realizado, en parte, con el párroco del lugar. El decreto de Trento mandó establecer colegios diocesanos para chicos de doce años en adelante, dando preferencia a los hijos de los pobres, que debían recibir una mezcla de forma-

ción espiritual, académica y práctica. Se trata de un largo decreto, gran parte del cual está dedicado a cuestiones financieras de los seminarios, pero los objetivos se afirman al comienzo. El siguiente pasaje es una buena muestra del enfoque pastoral del Concilio:

> Si no están educados correctamente, los que están en la edad adolescente tienden hacia los placeres del mundo y, a menos que estén entrenados en la práctica religiosa desde muy pronto, antes de que los hábitos del vicio se apoderen de la mayoría, nunca mantendrán una vida eclesial ordenada, con carácter ejemplar, si no cuentan con una gran y casi extraordinaria ayuda de Dios Todopoderoso.
>
> Por eso, el sagrado concilio decreta que cada catedral metropolitana y toda iglesia mayor queden obligadas a mantener, educar en la religión y adiestrar en los estudios eclesiásticos a un número fijo de jóvenes, según los fondos disponibles y el tamaño de la diócesis. Los jóvenes deberán proceder de la ciudad y diócesis o de su provincia, en el caso de que la primera no aporte lo suficiente, y estarán educados en un colegio elegido por el obispo, cercano a estas iglesias o en otro lugar adecuado. Los admitidos al colegio tendrán, por lo menos, doce años, nacidos de un matrimonio legítimo, y deberán poseer un carácter y una disposición que permita esperar que servirán en los ministerios de la iglesia a lo largo de su vida. El concilio desea que los hijos de personas pobres sean elegidos con preferencia, pero no descarta a aquellos de mayor fortuna que puedan pagar su propia manutención y que muestren entusiasmo por servir a Dios a y a la iglesia.
>
> El obispo pondrá a estos jóvenes en las clases que considere adecuadas, de acuerdo con el número de alumnos, edad y aprovechamiento de la enseñanza eclesiástica. A algunos los dedicará al servicio de las iglesias, cuando considere que ha llegado el momento; a otros los mantendrá en el colegio para proseguir la educación: sustituirá a los que hayan salido por otros, de modo que el colegio se convierta en un seminario perpetuo de ministros de Dios. Para que estén debidamente enraizados en los estudios eclesiásticos, deben llevar el vestido clerical y la tonsura siempre y desde un principio, deben estudiar gramática, canto, contabilidad eclesiástica y demás conocimientos útiles, y deben ser versados sagrada Escritura, en los escritores de la iglesia, las homilías de los santos y la práctica de los ritos y ceremonias, así como en la administración de los sacramentos, especialmente en todo lo que parezca apropiado para oír confesiones. El obispo debe estar seguro de que asisten a misa cada día, confiesan sus pecados al menos cada mes, reciben el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo siempre que su confesor lo juzgue conveniente y sirven en la catedral y en otras iglesias de la zona los días festivos.
>
> Consultando con dos de los más antiguos y experimentados cánones de su elección, los obispos tienen que ocuparse de todos estos menesteres y de cuantos sean útiles o necesarios para esta empresa, de acuerdo con la inspiración del Espíritu Santo; y mediante una constante atención, asegurar que siempre se mantienen donde deben. Castigarán con severidad a los difíciles e incorregibles y a los que difundan malas costumbres, expulsándolos si es necesario; y procurarán, con el mayor cuidado, remover todos los

> obstáculos del camino de tan santa y valiosa fundación, promoviendo todo lo que la preserve y fortalezca... (A-T, 750s).

En algunas regiones se establecieron seminarios rápidamente, por ejemplo en las zonas que estaban bajo la autoridad de Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, pero en otros lugares el proceso fue muy lento. Sin embargo, el decreto tuvo un efecto revolucionario en la formación de los sacerdotes de la Iglesia Católica Romana, principalmente para bien. Una crítica que se le hace es que separó a los candidatos al presbiterado de los centros vitales demasiado pronto, acentuando la separación de una casta clerical. Debe destacarse que recientemente, sobre todo tras el decreto sobre la formación de los sacerdotes del Vaticano II, se ha puesto un renovado énfasis en mantener a los futuros sacerdotes en contacto con «la vida ordinaria», mediante el trabajo y otras actividades realizadas en las parroquias durante su formación: en algún sentido, una vuelta a los sistemas medievales.

En su última sesión, el concilio confió al papa la tarea de publicar una lista de aquellos «libros sospechosos o peligrosos», la publicación de un catecismo y la revisión del misal y del breviario. Estas medidas tuvieron como consecuencia una puesta al día del «Índice» de libros prohibidos para los católicos, la publicación del *Catecismo de Trento,* del Misal Romano, que contiene el rito que luego se conoció como «Misa Tridentina», y del Breviario Romano: todo ello tuvo profundos efectos en la vida y en el pensamiento de los católicos romanos durante varios siglos.

Ciertamente, resulta difícil exagerar la influencia del Concilio de Trento sobre la Iglesia Católica Romana en los cuatro siglos siguientes, tan difícil como medir su influencia. Sobre algunos temas importantes, no hubo consenso suficiente como para crear un decreto, pero normalmente esto terminó siendo una sabia decisión porque se trataba de materias que no gozaban del suficiente consenso entre los católicos, de modo que el concilio no fue más allá de donde sus miembros estaban dispuestos a ir. Por ejemplo, no publicó decretos sobre la naturaleza de la Iglesia ni sobre el papado, porque, aunque estos temas estaban siendo acaloradamente debatidos entre católicos y reformadores, los mismos católicos permanecían

divididos entre los puntos de vista conciliarista y papista. Tampoco trató adecuadamente de la gracia, por las distintas interpretaciones que existían entre católicos, en particular entre los dominicos y los jesuitas.

Sin embargo, aparte de estas excepciones, y quizá unas pocas más, el concilio cubrió una variedad de temas sorprendentemente amplia y promulgó decretos que habían sido estudiados con mucha atención. Como normalmente contemplamos la mayoría de los decretos como la cosa más natural, al constatar que han pasado, de hecho, a formar parte del patrimonio de la teología católica durante mucho tiempo, olvidamos con demasiada facilidad la difícil y ardua elaboración que tuvieron que sufrir. Están enraizados, sin duda, en la teología medieval, pero suponen una importante clarificación y sistematización de la misma. Después de muchos años de mantener una actitud defensiva frente a la Reforma, el concilio dotó al catolicismo de una plataforma que le permitía mantener la confianza en sí mismo.

¿Contribuyó el concilio a incrementar las divisiones ya existentes entre católicos y reformadores? Por una parte, el concilio aceptó, hasta cierto punto, la teología de la reforma y se mantuvo abierto al reformador. Por otra, el concilio fue haciéndose, progresivamente, más antiprotestante en sus últimas sesiones y se convirtió en el instrumento principal de ese catolicismo, cada vez más agresivo, típico de la Contrarreforma. Cuando el concilio se reunió en 1545, las heridas producidas por la Reforma eran, probablemente, demasiado profundas como para ser curadas. Qué es lo que hubiera ocurrido de haberse convocado un concilio general veinte años antes, es una pregunta tan fascinante como hipotética. De cualquier forma, el concilio tocó puntos que necesitaban ser afirmados y puede considerarse como lo mejor que, dadas las circunstancias, podía hacer la Iglesia Católica Romana.

El concilio influyó, sobre todo, dentro de la Iglesia Católica Romana. Sin embargo, como las iglesias de la Reforma tuvieron que tener en cuenta a la renovada Iglesia católica que salió de él, la influencia resultó mucho más amplia: sin ninguna duda, afectó profundamente a la civilización europea y, a través de ésta, al mundo

entero. Aunque el concilio, en cierto sentido, profundizó y prolongó las divisiones de la Reforma, preservó aspectos importantes de la tradición cristiana y es de esperar que, en último término, haya resultado beneficioso y contribuya a enriquecer la unidad de las iglesias.

3. Vaticano I

El Concilio Vaticano I llegó por sorpresa. Parecía que Trento ofrecía todavía una exposición adecuada de la teología católica romana. No se sentía la necesidad de ir más allá de sus formulaciones, especialmente en los debates con las iglesias protestantes, dominados, aún, por un enfoque apologético. Parecía innecesario otro concilio.

Sin embargo, habían ocurrido muchas cosas en otros ámbitos: la Revolución francesa de 1789 y sus secuelas; la revolución industrial, que comenzó al final del siglo XVIII y trajo cambios enormes al clima político, social y económico en Occidente, y la Ilustración, en el siglo XVIII, que planteó al cristianismo numerosos retos intelectuales, que se multiplicaron en el siguiente siglo gracias al avance de la ciencia que, como en el caso de las investigaciones de Darwin sobre el origen de la humanidad, dieron lugar a nuevas preguntas.

Como ha ocurrido con frecuencia en la historia de la Iglesia, se puede constatar la existencia de dos tendencias a la hora de responder a estos desafíos. Por un lado, nos encontramos con la tendencia más liberal, capaz de aceptar lo bueno de estos desarrollos y deseosa de ver hasta qué punto el cristianismo podía reconciliarse y enriquecerse con ellos. Por otro lado, está el enfoque más conservador, que mantenía la sospecha sobre los cambios, especialmente sobre los que estaban teniendo lugar fuera de la Iglesia, a los que ciertamente se oponía, subrayando, con frecuencia, la necesidad de proclamar, con toda claridad e inequívocamente, el propio mensaje de la Iglesia.

Se suele interpretar al Vaticano I en términos de una victoria casi total de los conservadores; esto, sin embargo, es una gran simplifi-

cación. Pío IX, que convocó el concilio, quiso que éste hablara claramente sobre la autoridad de la Iglesia, especialmente en lo referente al papado y a su infalibilidad. Pío IX fue elegido papa en 1847 y comenzó con reputación de liberal; pero muy pronto, al perder los Estados Pontificios en favor de las fuerzas de reunificación italianas, se pasó decididamente al campo conservador. En 1864 publicó un Sumario *(Syllabus)* de Errores que contenía un amplísimo ataque a los recientes descubrimientos y concluía con una condena de todos los que dijeran que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y ajustarse al progreso, al liberalismo y a la civilización moderna» (DH, 2980). Aun así, el primero de los dos decretos promulgados por el concilio suponía un intento serio de dialogar con el mundo intelectual de la época. Indudablemente, se puede llegar, incluso, a afirmar que ésta fue la primera vez, al menos desde la antigua Iglesia, que un concilio ecuménico o general se dirigió directamente a un mundo intelectual más amplio y más allá de la comunidad cristiana.

El primer decreto, «Constitución sobre la Fe Católica» (en latín *Dei Filius),* contenía cuatro capítulos, titulados: «Dios, Creador de Todas las cosas», «Revelación», «Fe» y «Fe y Razón». El cuarto y último capítulo trataba, más explícitamente, de los retos intelectuales del momento, buscando un punto medio entre una excesiva exaltación de la autoridad de la razón, cuyo exponente principal era la Ilustración, y un rechazo de la razón, característico, con mucha frecuencia, del fundamentalismo religioso y, en alguna medida, del Movimiento Romántico:

> El consenso perpetuo de la Iglesia Católica ha mantenido y mantiene, también, esto: que existe un doble orden de conocimiento diferente, no sólo en lo que respecta a su fuente, sino también en lo que se refiere a su objeto. Con relación a su fuente, conocemos, en un nivel, mediante la razón natural, y en el otro, mediante la fe divina. Con relación al objeto, junto a todo aquello que puede alcanzar la razón natural, están los misterios escondidos en Dios propuestos a nuestra fe que, a menos que sean divinamente revelados, no pueden ser conocidos...
>
> Si bien es cierto que la fe está por encima de la razón, nunca puede darse una real discordancia entre fe y razón, habida cuenta de que es el mismo Dios quien revela los misterios e infunde la fe y quien ha dotado a la mente humana con la luz de la razón... No sólo es imposible que la fe y la razón estén en desacuerdo, sino que, más bien, ambas se apoyan mutuamente,

porque, por una parte, la recta razón aporta los fundamentos de la fe e, iluminada por su luz, desarrolla la ciencia de las cosas divinas; por otra parte, la fe libera a la razón de los errores protegiéndola y alimentándola con un conocimiento de otra clase. Por eso, la iglesia está tan lejos de oponerse al desarrollo de las artes y estudios humanos que, más bien, de hecho, lo que hace es ayudarlos y promoverlos de diversas maneras. Porque ni ignora ni tiene reparo sobre los avances que se derivan de esta fuente de vida humana; al revés, reconoce que todas estas cosas proceden de Dios, el señor de las ciencias, y, si son usadas correctamente, conducen a Dios con la ayuda de su gracia. Tampoco prohíbe la iglesia que estos estudios utilicen, dentro de su propia área, sus correspondientes principios y métodos; ahora bien, admitiendo esta justa libertad, pone especial cuidado en que no terminen infectados por una serie de errores, entrando en conflicto con la divina enseñanza o, yendo más allá de sus propios límites, introduciéndose en el campo que pertenece a la fe y creando confusión... (A-T, 808s).

Para algunos, este enfoque era demasiado dualista sancionando dos niveles y llevando a una aguda distinción entre fe y razón, natural y sobrenatural, atribuyendo, además, una excesiva autoridad a la fe y a la Iglesia. Es cierto que el decreto dejaba áreas para que los teólogos trabajaran durante el siglo siguiente, pero contiene, sin duda, un positivo aprecio de la creatividad humana y del avance de la ciencia.

El Vaticano I es conocido principalmente por su segundo decreto: «Constitución sobre la Iglesia de Cristo» (en latín, *Pastor aeternus)*, especialmente el capítulo sobre la infalibilidad del papa. La intención original era hacer un decreto entero sobre la Iglesia y así completar la laguna dejada por Trento. La situación internacional se hizo apremiante: las tropas italianas, dirigidas por Garibaldi, llegaron casi a las puertas de Roma; además, a causa de la inminente guerra entre Francia y Prusia, los obispos franceses y germanos quisieron retirarse del concilio. El resultado fue que, a iniciativa del papa, el concilio aceptó discutir, en primer lugar, la parte del decreto referente al papado. Esta parte terminó siendo un decreto independiente y fue todo lo que el concilio pudo tratar.

Hay partes del decreto que son aceptables tanto para los católicos como para los ortodoxos e, incluso, para algunos protestantes: por ejemplo, que a Pedro le fue concedida una cierta primacía entre los apóstoles y sobre toda la Iglesia; y que, puesto que Cristo quiso que su Iglesia perdurara, los sucesores de Pedro, los papas, como

obispos de Roma, conservan, hasta el presente, dicha primacía. Sin embargo, los términos en que se define la naturaleza de este primado resultaban inaceptables para las iglesias ortodoxas y para las de la Reforma. También presentan problemas a muchos católicos. En concreto, la afirmación de que el papa posee «el supremo y total poder de jurisdicción sobre toda la Iglesia, no sólo en materia de fe y costumbres, sino también en todo aquello que afecta a la disciplina y al gobierno de la Iglesia extendida por todo el mundo [...] Una absoluta plenitud de este supremo poder [...] que [...] es ordinario e inmediato, tanto sobre todas como sobre cada una de las iglesias y sobre todos y cada uno de los pastores y fieles» (A-T, 814s). Esto chocaba con el concepto ortodoxo de la autonomía de las iglesias individuales en la dirección habitual de sus asuntos y constituía un verdadero anatema contra la eclesiología de las iglesias de la Reforma. Algunos católicos, también, temían que esta enseñanza pudiera terminar diluyendo la autoridad de los obispos y los convirtiera en poco más que delegados del papa; sin embargo, el decreto afirma también: «Este poder del sumo pontífice en absoluto disminuye el poder ordinario e inmediato de la jurisdicción episcopal, en virtud de cual los obispos, que han sucedido a los apóstoles por designación del Espíritu Santo, cuidan y gobiernan personalmente el rebaño que les ha sido asignado. Este su poder es afirmado, sostenido y defendido por el supremo y universal pastor» (A-T, 814).

El decreto afirmaba que la primacía del papa incluye una «enseñanza dotada de autoridad infalible». El pasaje clave es el siguiente:

> Por lo tanto, adhiriéndose fielmente a tradición recibida desde el comienzo de la fe cristiana, para gloria de Dios nuestro salvador, para exaltación de la religión católica y para la salvación del pueblo cristiano, con la aprobación del sagrado concilio, enseñamos y definimos, como un dogma divinamente revelado, que cuando el romano pontífice habla *ex cathedra,* es decir, cuando, en el ejercicio de su oficio como pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina referente a la fe o a las costumbres para que sea mantenida por toda la iglesia, posee, en virtud de la divina asistencia que se le ha prometido en la persona venerable de Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su iglesia cuando define la doctrina referente a la fe o a las costumbres. Por consiguiente, tales definiciones del romano pontífice son, por sí mismas y no por la aprobación de la iglesia, irreformables.
>
> De modo que, si alguno —no lo permita Dios— tiene la temeridad de rechazar esta nuestra definición, sea anatema (A-T, 816).

Algunos puntos merecen ser destacados. Primero, la infalibilidad del papa queda situada dentro de límites bien definidos. Debe hablar de forma solemne —*ex catedra*—, o sea, que, por ejemplo, comentarios informales a periodistas o comensales en una cena no cumplirían las condiciones requeridas. Otra condición es que debe tratarse de definiciones doctrinales a propósito de la «fe o costumbres»; por lo tanto, el papa no goza de infalibilidad, pongamos por caso, si predice el tiempo o el resultado de un partido de fútbol. La palabra latina original para «costumbres», *mores,* es difícil de traducir. Tiene una connotación más amplia de lo que se entiende habitualmente, incluyendo, en parte, costumbres y, en parte, conductas y, por consiguiente, el orden eclesiástico. Algunos autores prefieren traducirlo, sin más, como «práctica». El asunto sometido a definición debe ser de tal naturaleza, que «toda la iglesia deba mantenerlo», lo que algunas veces es interpretado —aunque el texto no lo dice en sentido estricto— como si significara que la cuestión debe ser de la máxima importancia para la fe. De todas maneras, excluye aquellas materias que afectan, exclusivamente, a determinadas regiones o grupos, por ejemplo, la justicia o injusticia de una guerra determinada.

Segundo, el texto no dice directamente que el papa es infalible. Más bien dice que, cuando se cumplen las condiciones mencionadas más arriba, el papa «posee [...] la infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su iglesia». En otras palabras, la infalibilidad del papa queda situada dentro del contexto de la infalibilidad de la Iglesia, no fuera. No se dice qué se entiende por Iglesia, pero parece razonable pensar que no se refiere simplemente a la jerarquía, sino también, y sin duda de manera primordial, al pueblo de Dios, los fieles cristianos, como dirá más tarde el decreto sobre la Iglesia *Lumen gentium* del Vaticano II. Por tanto, el papa comparte con todo el pueblo cristiano la asistencia prometida, aunque el pasaje previene contra un enfoque excesivamente reduccionista, cuando concluye: «por consiguiente, estas definiciones del pontífice romano son por sí mismas irreformables y no en virtud de la aprobación de la iglesia».

Por otra parte, la infalibilidad se le concede al papa «para la gloria de Dios, nuestro salvador, para la exaltación de la religión católica y

para la salvación del pueblo cristiano». En otras palabras, se le concede para un propósito de mayor alcance: especialmente para el servicio de la Iglesia y no para la gratificación personal del papa.

Sin embargo, el decreto suscita numerosos interrogantes. A pesar de los criterios establecidos en el decreto, es difícil saber qué definiciones deberían ser consideradas infalibles. Algunos minimalistas mantienen que hay sólo tres definiciones que cumplen las condiciones: la misma definición de infalibilidad y las definiciones de la Inmaculada Concepción de María, en 1854, y la de su Asunción, en 1950. Otros amplían notablemente la lista. Sin embargo, está claro que la Iglesia nunca ha publicado una lista de enseñanzas infalibles. «Ninguna doctrina debe entenderse como definida infaliblemente, a menos que se demuestre explícitamente», afirma el canon 749 del Código de Derecho Canónico de 1983 (Iglesia Católica Romana). Otro punto de reflexión señala que la definición introduce una distinción poco sana entre doctrinas infalibles y no infalibles, dando a entender que estas últimas pueden ser impugnadas con facilidad. Antes del Vaticano I, prosigue esta línea argumental, había una graduación más matizada y más saludable a la hora de valorar las doctrinas, de acuerdo con una variedad de criterios, desde las de menor hasta las de mayor autoridad. En cierto modo, esto es verdad, pero ciertamente el Vaticano I nunca trató de rebajar el valor de las enseñanzas no infalibles.

Otro problema reside en que no se explica el grado de infalibilidad. Por una parte, el decreto afirma, con gran seguridad, en un pasaje anterior, que «en la sede apostólica la religión católica ha sido conservada, siempre, sin mancha». Por otra parte, los contrarios a la definición en el concilio señalaron los errores cometidos por papas en el pasado. Muy conocidos eran la condenación del papa Honorio, ya mencionada (véase p.46-47), el caso Galileo en el siglo XVII y varios más, claramente identificados. Hoy, tal vez, habría que añadir: el apoyo permanente a las cruzadas por parte de los papas, la Inquisición y la actitud ambivalente hacia los judíos. En consecuencia, o bien hay que demostrar que estos casos no cumplen las condiciones de infalibilidad del Vaticano I, probando, por ejemplo, que las definiciones no se hicieron con la suficiente solemnidad —o *ex*

cathedra—, o que infalibilidad garantiza una asistencia de carácter general, tal como se le concede a la Iglesia en su conjunto, pero que no se extiende a todos los detalles concretos. Ambos puntos de vista presentan dificultades.

Finalmente, se plantea el problema de la presión y de la falta de unanimidad. A. B. Hasler se ha expresado vigorosamente al mantener que la presión que ejerció Pío IX sobre los miembros del concilio y la envergadura de la oposición a la definición de la infalibilidad arrojan serias dudas sobre la validez del decreto [2]. Es cierto que el papa puso un interés muy personal en el decreto y encareció a los miembros del concilio que lo votaran, en algunos casos, en términos apremiantes. Muchas personas criticaron, con cierta razón, la forma en que fueron manipulados en el concilio los procedimientos para lograr la aprobación del decreto. Hubo diversas presiones y un notable grado de politiqueo, a veces más que retorcido. En cambio, los adversarios de la definición fueron capaces de defender su causa; el voto final fue libre y varios concilios anteriores habían experimentado presiones similares, por ejemplo, Éfeso el año 431. Es difícil sostener que el grado de presión fue suficiente como para invalidar el decreto, a no ser que se pretenda poner fuera de juego otras muchas cosas en la historia de la Iglesia.

Con respecto a la unanimidad, ciertamente se coincidía en que era deseable un consenso general, no una simple mayoría; aunque la necesidad de unanimidad, o casi unanimidad, nunca fue clara y autoritativamente requerida. La oposición a la definición entre los miembros del concilio fue significativa, pero los oponentes ofrecieron razones de distinto orden en apoyo de su posición, desde los que se oponían por principio hasta los llamados inoportunistas, que eran mucho más numerosos y que, aunque no se oponían necesariamente a la definición por cuestiones de principio, pensaban, sin embargo, que era poco inteligente o inoportuna por diversas razones; por ejemplo, la posibilidad de que perjudicara a las relaciones con otras iglesias cristianas. Muchos prelados eminentes figuraban en la oposición: casi todos los del episcopado austro-húngaro, dirigido

[2] A. B. HASLER, *Pius IX (1846-1878)...*, o.c.

por el cardenal Rauscher; la mayoría de los obispos alemanes, un buen número de los prelados franceses, incluidos los arzobispos de París y Lyon; varios arzobispos norteamericanos, el arzobispo de Milán y tres patriarcas orientales, además de muchos clérigos y laicos que no eran miembros del concilio, entre quienes destacaron los teólogos Johannes von Döllinger y Lord Acton, así como el antiguo sacerdote anglicano John Henry Newman. Según algunos cálculos, los obispos de la minoría representaban, en términos de la población de sus diócesis (en muchos casos grandes), más de la mitad de los católicos de todo el mundo. Es imprescindible, sin embargo, valorar positivamente los fuertes sentimientos a favor de la definición.

El 13 de julio de 1870, en un voto preliminar sobe el borrador del decreto, 451 votaron sí *(placet)*, 88 votaron no *(non-placet)* y 62 mantuvieron reservas *(placet iuxta modum)*. Antes del voto final, que tuvo lugar cinco días después, unos sesenta o más obispos (los cálculos varían) abandonaron Roma. Parece claro que la mayoría de ellos prefirió esta forma de abstención a votar abiertamente contra el decreto. El voto final fue de 533 a favor y sólo dos en contra (los obispos de Little Rock [Arkansas, EE.UU.] y de Caiazzo en el sur de Italia).

El 19 de julio, un día después de la promulgación del decreto, estalló la guerra entre Francia y Prusia y la mayoría de los obispos de estos dos países que aún quedaban en el concilio se marcharon, mientras que las tropas francesas, apostadas en Roma para proteger la ciudad y la sede papal contra las fuerzas italianas, se retiraron también. Durante el verano, el concilio siguió trabajando con poca intensidad, pero cuando el ejército de Garibaldi entró en Roma el 20 de septiembre, concluyó definitivamente. Un mes después, Pío IX lo aplazó formalmente *sine die*.

En total, asistieron al concilio unos setecientos obispos, aproximadamente dos tercios de los elegibles. Procedían de los cinco continentes y, en este sentido, fue el concilio más ecuménico de todos los tiempos, aunque la inmensa mayoría era europea, bien porque sus sedes estaban en Europa, bien hablando en términos de su origen étnico: el 35 por 100 eran italianos (en el sur de Italia había muchas diócesis pequeñas y en la curia romana muchos prelados

italianos) y el 17 por 100 eran franceses (había muchos obispos franceses misioneros), alcanzando más de la mitad del total. Alrededor de sesenta eran obispos de iglesias de ritos orientales en comunión con Roma. Las iglesias ortodoxas y protestantes no estuvieron representadas.

Dominado por la definición de la infalibilidad del papa, el Vaticano I es, sin duda, un concilio polémico, tanto dentro de la Iglesia católica como en lo que se refiere a sus relaciones con otras iglesias y con todo el mundo. Hizo afirmaciones que a muchas personas les resulta imposible aceptar y que parecen mostrar el rostro más agresivo y autoritario de la Iglesia católica. Sin embargo, cuando se lee la definición de infalibilidad con atención, no parece tan amenazante o inquietante. Incluso se puede entender como la afirmación de la promesa de Dios que asegura que va a permanecer cercano y va a guiar a la Iglesia, en la que el obispo de Roma ocupa un lugar especial. Varios puntos expresados en los debates por los contrarios a la definición fueron incorporados al decreto, de modo que el texto final pudiera resultar aceptable, en último término, y con pocas excepciones, para todos los obispos. La teología quedó desequilibrada al acentuarse tanto el papel del papado. Por eso necesitaba ser equilibrada incorporando una mayor atención a los demás miembros de la Iglesia: es providencial que transcurriera un siglo de amplia reflexión antes de que el Vaticano II llevara a cabo este trabajo.

4. Vaticano II

El Vaticano II es un concilio muy importante. En los últimos años he tenido el privilegio de dar muchas conferencias sobre los concilios de la Iglesia y el Vaticano II cada vez me parece más extraordinario. Ciertamente, a pesar de todos los problemas de la Iglesia actual, que a veces parecen impresionantes, somos los cristianos más afortunados de todos los tiempos, porque pertenecemos a la única generación que ha vivido bajo la luz de este gran concilio. Los más mayores son especialmente afortunados, porque han vivido antes del concilio y también después, lo que supone un valor añadido.

El Vaticano II, igual que el Vaticano I, llegó por sorpresa. En la década de 1950, la teología de Trento todavía ejercía una gran influencia y la definición de la infalibilidad papal del Vaticano I parecía ofrecer un instrumento capaz de resolver cualquier discusión en el futuro. La infalibilidad papal había sido empleada con aparente éxito en 1950 por Pío XII, cuando proclamó la Asunción de María a los cielos. Muchas personas consideraban innecesario otro concilio general.

Así que, cuando Juan XXIII hizo saber el 25 de enero de 1959, justo tres meses después de su elección, que deseaba convocar un nuevo concilio ecuménico, causó una enorme sorpresa, aunque es verdad que tanto Pío XI (1922-1939) como Pío XII (1939-1958) habían hablado en varias ocasiones de la posibilidad de convocar un concilio para completar el trabajo del Vaticano I. Se ha debatido mucho entre los especialistas hasta qué punto Juan XXIII era consciente del alcance de su iniciativa, hasta qué punto tenía, realmente, un plan predeterminado. Los datos parecen contradictorios. Él habló de su deseo de abrir las ventanas de la Iglesia para dejar que entrara aire fresco; también dijo que el objetivo del concilio era reforzar la doctrina y mejorar la disciplina eclesiástica, propuestas que se pueden interpretar de varias maneras. Otras iniciativas suyas parecen conservadoras; por ejemplo, su confirmación de decretos sobre el clero de considerable rigidez, emitidos por el sínodo de la diócesis de Roma, convocado por Juan XXIII en enero de 1960, o su decisión de imponer de nuevo el latín como lengua para la enseñanza en los seminarios. En la carta *Humanae salutis,* de diciembre 1961, en que el papa convocaba formalmente el concilio para que se reuniera el año siguiente, se exponían tres objetivos principales: la disciplina interna de la Iglesia, la unidad entre los cristianos y la promoción de la paz en el mundo. Juan XXIII era un hombre astuto y profundamente espiritual; la atención al Espíritu Santo, soplara donde soplara, parece que dominaba todas sus acciones. Poseía, también, un notable sentido de la historia, al ser él mismo un buen historiador. El concilio se reunió durante unas diez semanas en el otoño de cada uno de los cuatro años 1962-1965. Juan XXIII murió en junio de 1963 y Pablo VI le sucedió como papa unas pocas semanas después.

Lo que parece claro es que nadie, ni siquiera Juan XXIII, previó cómo se iba a desarrollar el concilio. Antes del concilio, se permitió que la curia romana preparara borradores de los documentos, pero, inmediatamente, éstos resultaron inaceptables para el concilio, de modo que se tuvieron que diseñar nuevos decretos partiendo de cero. El desarrollo de este trabajo fue largo, como se puede apreciar por las fechas en las que el concilio, finalmente, aprobó sus dieciséis decretos. A continuación, ofrecemos los títulos y fechas de los decretos (con el enunciado de los capítulos de algunos de ellos): en las siguientes citas se hace la referencia a los «números oficiales» en los que están divididos.

* * *

1. Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium* (4-12-1963).
2. Decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica* (4-12-1963).
3. Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (21-11-1964).
   - Cap. 1. El Misterio de la Iglesia
   - Cap. 2. El pueblo de Dios
   - Cap. 3. La constitución jerárquica de la Iglesia y el episcopado en particular
   - Cap. 4. El laicado
   - Cap. 5. La llamada universal a la santidad en la Iglesia
   - Cap. 6. Los religiosos
   - Cap. 7. El carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celeste
   - Cap. 8. La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia
     - I. Introducción
     - II. El papel de la bienaventurada Virgen María en la economía de la salvación
     - III. La Virgen María y la Iglesia
     - IV. El culto de la Virgen María en la Iglesia

V. María, signo seguro de esperanza y consuelo para el pueblo peregrino de Dios. Clarificaciones

4. Decreto sobre las Iglesias Católicas Orientales, *Orientalium ecclesiarum* (21-11-1964).
5. Decreto sobre ecumenismo, *Unitatis redintegratio* (21-11-1964).
6. Decreto sobre la misión pastoral de los obispos en la Iglesia, *Christus Dominus* (28-10-1965).
7. Decreto sobre la renovación de la vida religiosa, *Perfectae caritatis* (28-10-1965).
8. Decreto sobre la formación de los presbíteros, *Optatam totius* (28-10-1965).
9. Declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis* (28-10-1965).
10. Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate* (28-10-1965).
11. Constitución dogmática sobre la divina Revelación, *Dei Verbum* (18-11-1965).
12. Decreto sobre el apostolado de los laicos, *Apostolicam actuositatem* (18-11-1965).
13. Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae* (7-12-1965).
14. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes* (7-12-1965).
15. Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis* (7-12-1965).
16. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et spes* (7-12-1965):

    Prefacio

    Introducción: La condición de la humanidad en el mundo de hoy

    Primera parte: La Iglesia y la vocación de la humanidad

    Cap. 1. La dignidad de la persona humana

    Cap. 2. La comunidad humana

    Cap. 3. La actividad humana en el mundo

    Cap. 4. La tarea de la Iglesia en el mundo de hoy

Segunda parte: Algunos problemas urgentes

Cap. 1. La promoción de la dignidad del matrimonio

Cap. 2. El conveniente desarrollo de la cultura

§ 1. La situación cultural del mundo de hoy

§ 2. Algunos principios para un conveniente desarrollo de la cultura

§ 3. Algunas tareas más urgentes que tienen los cristianos en el campo de la cultura

Cap. 3. La vida socioeconómica

§ 1. El progreso económico

§ 2. Algunos principios que regulan la vida socioeconómica en su conjunto

Cap. 4. La vida en la comunidad política

Cap. 5. La promoción de la paz y el fomento de la comunidad de naciones

§ 1. Evitar la guerra

§ 2. Construir la comunidad internacional

Conclusión

Como se puede ver, sólo al final del segundo año de concilio, el 4 de diciembre de 1963, fueron aprobados los dos primeros decretos, uno sobre la liturgia, y el otro sobre los medios de comunicación social. Una importante razón para comprender la aceptación relativamente temprana del decreto sobre la liturgia se encuentra en que éste ofrecía una base común, aceptable tanto para los grupos conservadores como para los liberales o progresistas que había en el concilio, por más que, irónicamente, el decreto demostró ser, después del concilio, el más problemático, quizá, de todos los decretos. Existía un acuerdo general entre las diferentes partes en torno a dos puntos: la necesidad de una mayor participación en la liturgia (especialmente por parte de los laicos y en la eucaristía) y, en segundo lugar, la necesidad de volver a las fuentes de la liturgia. Pío XII había publicado un importante documento sobre reforma de la liturgia en 1947, la encíclica *Mediator Dei,* y, después, sancionó una imaginativa reforma de la liturgia de Semana Santa y Pascua. Muchos expertos, en particular monjes benedictinos, habían trabajado para mejorar nuestra comprensión de la liturgia de la Iglesia primitiva. Por tanto, el decreto

promulgado era, en gran medida, fruto maduro de diversas iniciativas que habían tenido lugar en los años previos al concilio.

Respecto al principio de participación, el decreto es claro: «La iglesia quiere, ardientemente, que todos los creyentes tomen parte en la celebración litúrgica a través de una participación plena, consciente y activa. Esto viene exigido por la propia naturaleza de la liturgia; además, en virtud de su bautismo, constituye un derecho y una obligación del pueblo cristiano». Sin embargo, en lo referente a los medios necesarios para esta participación, el decreto se muestra mucho más cauto. Así, en el tema del cambio del latín a las lenguas vernáculas, que demostró ser, probablemente, el cambio más espectacular de todos, lejos de apoyarlo con simplismo, dice: «el uso de la lengua latina debe mantenerse en los ritos latinos». No obstante, inmediatamente abre un portillo: «excepto allí donde una ley particular lo indique de otro modo». La puerta, después, se abre todavía más: «en la misa, en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia, puede no ser, en absoluto, infrecuente (adviértase la doble negación en latín —*haud raro*— muy querida de los documentos vaticanos, que permite diversas interpretaciones) que exista la práctica de usar la lengua local, una práctica muy útil para el pueblo. Por lo tanto, debería ser posible extender esta práctica, ante todo, en las lecturas e instrucciones que se ofrecen al pueblo, en algunas oraciones y en algunos cantos» (n.36).

Hay que señalar otras dos acentuaciones que se encuentran en el decreto: primera, una cierta delegación de autoridad en favor de los obispos y de otros, a la hora de tomar decisiones sobre la liturgia; y segunda, un apoyo a la riqueza y a las costumbres de los distintos grupos dentro del pueblo. En efecto, el decreto tiene una sección, titulada «Normas para la adaptación al modo de ser y a las tradiciones de los pueblos», que contiene algunas afirmaciones de grueso calibre: «En materias que no afectan a la fe o al bienestar del conjunto de la comunidad, la iglesia no desea, ni siquiera en la liturgia, imponer una estructura rígida y monolítica. Todo lo contrario, desea, más bien, animar y cultivar los dones y talentos de las mentes y corazones que poseen las distintas razas y pueblos» (n.37). Estos puntos se desarrollarán más ampliamente en otros decretos.

El otro decreto aprobado al mismo tiempo que éste trata de los medios de comunicación social. Es un documento breve, de no gran originalidad, que no exige que nos detengamos en él. Sin embargo, debe destacarse su actitud, generalmente positiva, hacia el mundo de la prensa, el cine, la radio, la televisión y hacia otras formas de comunicación. Está claramente vinculado con la encíclica de Pío XII sobre los medios, titulada *Miranda prorsus* (las dos primeras palabras de la encíclica, que se traducen como «Muy destacable», aunque muchos católicos, en un principio, pensaron que *Miranda prorsus* era una estrella de cine italiana), publicada en 1947. El tono normalmente optimista del decreto del Vaticano II y su aprecio del esfuerzo y creatividad del ser humano, incluyendo también a los no cristianos, fueron rasgos característicos de los demás decretos.

Los tres decretos siguientes: sobre la Iglesia, sobre las iglesias católicas orientales y sobre el ecumenismo, todos ellos de 21 de noviembre de 1964, no fueron aprobados, como puede apreciarse, sino al final del tercer año de concilio. Antes del concilio, fue esbozado cuidadosamente un decreto sobre la Iglesia por una de las comisiones preparatorias, presidida por el muy conservador cardenal Ottaviani, prefecto del Santo Oficio, la congregación de la Curia responsable de la doctrina. Muchos esperaban que se convirtiera en la pieza central del trabajo conciliar, completando el decreto inacabado del Vaticano I sobre la Iglesia. Es verdad que el Vaticano I nunca fue formalmente clausurado, sólo quedó pospuesto, por lo que seguía en pie la pregunta de hasta qué punto debía considerarse al Vaticano II como una mera continuación del Vaticano I, o como un nuevo concilio distinto del anterior. Juan XXIII resolvió la cuestión declarando al Vaticano II como un nuevo concilio. Por su parte, los borradores del decreto sobre la Iglesia, elaborados por la comisión preparatoria, fueron rechazados nada más iniciarse el concilio.

Los títulos de los capítulos (véase p.108-110) ponen de manifiesto el alcance de los cambios producidos, desde muy pronto, en el decreto sobre la Iglesia. En vez de comenzar con el papa y proseguir descendiendo, el enfoque es más humilde y más «desde abajo». En los dos primeros capítulos, se define a la Iglesia, ante todo, como un misterio y como pueblo de Dios. Después, en el capítulo 3,

aparece la Iglesia jerárquica del papa y los obispos, pero después de los dos primeros capítulos, y situados al servicio de la comunidad cristiana. Inmediatamente después, el decreto vuelve a un concepto más amplio de Iglesia dedicando dos capítulos al laicado y a la llamada a la santidad de todos los cristianos, descartando cualquier insinuación en el sentido de que los laicos sean ciudadanos de segunda clase en la Iglesia. Las órdenes religiosas son situadas, claramente, dentro de la Iglesia en el capítulo 6. El capítulo 7, sobre «el carácter escatológico de la Iglesia peregrina», ejerce la función de sumario para la totalidad del decreto y vuelve al tema del capítulo 1, la Iglesia como misterio. El octavo (y último) capítulo está dedicado a María. El emplazamiento resulta significativo porque muchos hubieran querido un decreto separado sobre María; sin embargo, en este capítulo es considerada dentro del contexto de la Iglesia, como su modelo y arquetipo. Lo más parecido a una definición de la Iglesia aparece en el capítulo 1:

> Cristo, el único mediador, ha situado a su santa Iglesia en la tierra como una estructura visible, una comunidad de fe, esperanza y amor; y la sostiene sin cesar y por medio de ella derrama la gracia y la verdad a todos. Esta sociedad, sin embargo, dotada de una estructura jerárquica y cuerpo místico de Cristo, asamblea visible y comunidad espiritual, iglesia terrena e iglesia enriquecida con dones celestiales, no debe ser considerada como dos realidades distintas, sino como una realidad compleja que comprende un elemento divino y otro humano. Por consiguiente, se trata de una analogía que expresa la semejanza con el misterio de la Palabra encarnada. Porque, del mismo modo que la naturaleza asumida sirve a la Palabra divina como instrumento vivo de salvación, inseparablemente unida con ella, la estructura social de la iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que vivifica a la iglesia y la conduce hacia el crecimiento del cuerpo (Ef 4,16)...
>
> Esta iglesia, situada en el mundo y organizada como una sociedad, subsiste en la iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión en él, aunque fuera de sus estructuras pueden encontrarse numerosos elementos de santidad y de verdad, que, como auténticos dones para la iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica (n.8).

Se puede ver un constante ir y venir entre una visión más jerárquica e institucional de la Iglesia y una más mística o mistérica, lo que ilustra bien hasta qué punto los decretos del Vaticano II representan un mosaico de diversas perspectivas, como si se tratara de un mantón bordado con muchos colores. De especial importancia es la última frase citada antes donde se dice que la Iglesia de Cristo «sub-

siste en» (en latín *subsistit in)* la Iglesia católica. Sabemos por los distintos borradores del decreto que la frase «subsiste en» representa un compromiso que permite una cierta elasticidad a la hora de ser interpretada. Es más amplia que «es», que identificaría a la Iglesia de Cristo, exclusivamente, con la Iglesia católica —una posición defendida por algunos—, aunque, sin embargo, es verdad que la Iglesia católica mantiene una posición privilegiada. Esta afirmación desarrolla claramente la antigua enseñanza que afirmaba, con frecuencia y autoritativamente, que «fuera de la Iglesia católica no hay salvación» (DH 870 y 875; véase p.69 y 84).

A propósito del capítulo 33 del decreto: «La condición jerárquica de la Iglesia y el episcopado en particular», hay que decir que se publicó una «Nota explicativa previa» *(Nota explicativa praevia)* bajo presión de la minoría del concilio que pensaba que el capítulo no garantizaba suficientemente la autoridad del papa. El rango de la nota y su alcance son susceptibles de discusión. Vio la luz como una «clarificación» de la comisión doctrinal del concilio «por mandato de la más alta autoridad» y estaba firmada por el arzobispo Felici, secretario general del concilio. La «más alta autoridad» no fue especificada y, aunque se puede entender como indicación de la aprobación de Pablo VI, la nota no fue promulgada en su nombre ni formalmente aprobada por el concilio; en cierto sentido, su rango queda en el aire. La nota hace hincapié en que la colegialidad de los obispos no implica que el papa sea alguien simplemente igual a sus compañeros obispos, sino que posee una autoridad independiente y superior. Muchos se preguntaban si la nota explicativa añadía algo al decreto y, por lo tanto, si era realmente necesaria. En cualquier caso, tuvo una consecuencia positiva: que el decreto recibió, sin más dilaciones, la aprobación, prácticamente unánime, del concilio.

El decreto sobre la Iglesia, usualmente llamado *Lumen gentium* por sus primeras palabras, fue una pieza clave del concilio y muchos otros decretos fueron desarrollos o ampliaciones de sus capítulos. Así, los de las iglesias católicas orientales y el ecumenismo, aprobados el mismo día que *Lumen gentium,* se refieren a dos campos de relación de la Iglesia: las iglesias orientales en comunión con Roma y los cristianos que no están en comunión con Roma.

El decreto sobre el ecumenismo es de especial importancia y supone una considerable ruptura. Si tenemos en cuenta el duro lenguaje de siglos precedentes contra el cisma y la herejía, no es sorprendente que el decreto fuera acaloradamente debatido y que muchos no quisieran romper radicalmente con el lenguaje tradicional. Al final, sin embargo, el decreto mostró una gran generosidad. Acepta que los católicos tienen que asumir su parte de responsabilidad por la división de los cristianos y que los vivos no pueden ser culpados por los pecados de sus antepasados. Se refiere a otros cristianos considerándolos «hermanos y hermanas» y hace hincapié en la unidad ya existente en virtud del bautismo y en el hecho de que «algunos, incluso muchos, de los elementos significativos y de los dones que contribuyen a construir y a dar vida a la misma Iglesia, pueden existir fuera de las fronteras visibles de la Iglesia católica: la palabra escrita de Dios, la vida de la gracia, fe, esperanza y caridad junto con los otros dones interiores del Espíritu Santo; y también elementos visibles» (n.3). No obstante, el decreto reconoce que sigue habiendo obstáculos para una perfecta comunión y urge a los católicos para que trabajen lo mejor que puedan para superarlos. Concede una posición privilegiada a la Iglesia ortodoxa y a las otras comuniones orientales, reconociéndolas como iglesias, mientras que habla con más cautela de las «iglesias y comunidades eclesiales» nacidas de la Reforma del siglo XVI. Entre éstas, «la comunión anglicana ocupa un lugar especial» (n.13), una posición reforzada pocos años después, por la bienvenida, excepcionalmente cordial, que dispensó Pablo VI al arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey, cuando se reunieron en Roma, y por la posterior referencia del papa a la Iglesia anglicana llamándola «siempre querida hermana» de la Iglesia Católica Romana [3].

Todos los demás decretos resultaron aprobados durante el cuarto y ultimo año del concilio.

El decreto sobre la renovación de la vida religiosa ejerció una gran influencia en la reforma posterior de las órdenes religiosas. Instó a sus miembros, hombres y mujeres, a volver al carisma origi-

[3] AAS 62 (1970) 753.

nal de la orden y a adaptarse a los signos de los tiempos: ¡una doble tarea que ha resultado ser un verdadero desafío! El problema era que muchas costumbres y formas de proceder de las órdenes religiosas habían desembocado en una cierta fosilización, por ejemplo en el modo de vestir o en la observancia de reglas minuciosas y restrictivas, de modo que, cuando se pusieron en práctica los cambios, el resultado se pareció más a un desbordamiento que a un desarrollo orgánico y ordenado como pretendía el decreto.

Dei Verbum, sobre la Revelación, es el decreto más teológico. Tiene presente el decreto de Trento sobre Escritura y Tradición, tratando de vincular más estrechamente a ambas. «Por consiguiente, la Tradición sagrada y la Escritura están unidas en una relación íntima y recíproca. Manan de la misma fuente divina, discurren juntas hasta cierto punto y se dirigen a un mismo fin. Tradición y Escritura juntas forman un sagrado y único depósito de la Palabra de Dios confiada a la Iglesia». También hace hincapié en la persona o acontecimiento de Cristo como fuente de revelación, en contraste con el «evangelio» más intelectual y académico de Trento, que Cristo «proclamó, en primer lugar, con sus propios labios» (n.4, 7 y 9; véase p.91).

El decreto aceptaba, también, muchos principios de la crítica bíblica. Debe prestarse atención a la dimensión humana presente en la composición de la Biblia, al igual que a la inspiración del Espíritu Santo. «Dios eligió y empleó agentes humanos, usando sus propios poderes y facultades, de tal manera que ellos escribieron como autores en el verdadero sentido, aunque Dios actuó en y a través de ellos». Y por lo tanto: «Para entender la intención de los autores bíblicos, se debe prestar atención [...] a los géneros literarios» (n.11s). Esto supuso un cambio radical con respecto al enfoque acrítico que había prevalecido en gran parte de la enseñanza católica durante la crisis modernista a comienzos del siglo XX y otorgó una bendición oficial al trabajo de los biblistas católicos. También, en la medida en que la crítica bíblica era deudora, en su inspiración inicial, de los investigadores protestantes, constituyó otro ejemplo de cómo el Vaticano II reconocía, implícitamente, las aportaciones de las iglesias de la Reforma.

Dos decretos miraban al mundo de más allá de la cristiandad: *Nostra aetate,* sobre las religiones no cristianas, y *Dignitatis humanae,* sobre la libertad religiosa. El primero es breve y muy cauteloso: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que hay de verdadero y santo en estas religiones. Contempla con respeto todas las formas de actuar y de vivir, así como los preceptos y enseñanzas que, aunque a menudo diferentes de los que [la Iglesia católica] mantiene y expone, reflejan, frecuentemente, un rayo de esa verdad que ilumina a todos» (n.2). Por fin, el concilio afrontó y habló positivamente sobre las grandes religiones del mundo: Hinduismo, Budismo, Islam y Judaísmo. No estaba todavía preparado para decir más con unanimidad, aunque lo dicho ha tenido una gran influencia en las posteriores relaciones de la Iglesia Católica Romana con estas y otras religiones.

> En el Hinduismo el misterio divino es explorado y propuesto con inagotable riqueza de mitos y con penetrantes reflexiones filosóficas. Busca la liberación de los desórdenes de nuestra condición a través de diversas formas de vida ascética y de meditación profunda o refugiándose en Dios con plena y cariñosa confianza. En el Budismo, según sus diferentes formas, se reconoce la radical inconsistencia de este mundo cambiante y se enseña un camino por el que es posible alcanzar un estado de perfecta libertad con el propio esfuerzo y con la ayuda de una más alta fuente, la máxima iluminación, siempre que se posea un espíritu de devoción y confianza [...] La iglesia mira a los musulmanes con respeto. Veneran al único Dios vivo y subsistente, clemente y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que ha hablado a la humanidad y a cuyos decretos, incluso los que permanecen ocultos, tratan de someterse con todo el corazón [...] La iglesia reconoce que, a través del pueblo con el que Dios se dignó entrar en antigua alianza, ha recibido la revelación del Antiguo Testamento y ha sido alimentada por la raíz del buen olivo, en el cual se han injertado las ramas del olivo silvestre de los gentiles (n.2-4).

El decreto sobre la libertad religiosa era más fuerte y más completo. Fue calurosamente discutido, porque muchos obispos, especialmente los que procedían de países tradicionalmente católicos, querían conservar el ideal de un estado de cristiandad y, por esta razón, el decreto, tal como se proponía, parecía difícil reconciliar con las condenas previas de la libertad religiosa, especialmente las de Pío IX en su *Syllabus* de 1864 (DH 2915 y 2977-2979). Implicaba un cambio en la enseñanza de la Iglesia y no un mero desarrollo de la misma. Al final, sin embargo, el decreto fue aprobado reconociendo un legítimo pluralismo en el seno de la sociedad y también los derechos de todos

los ciudadanos. La iniciativa, en su mayor parte, la tomaron los obispos de los Estados Unidos de América, donde los católicos querían vivir armoniosamente en una sociedad pluralista; de especial influencia fue la aportación del jesuita norteamericano John Courtney Murray, que asistió al concilio en calidad de *peritus* (experto) y fue, en gran parte, responsable de la preparación del decreto.

El último decreto sometido a aprobación fue *Gaudium et spes,* sobre la Iglesia en el mundo actual. Este largo decreto puede considerarse tanto como un sumario de todo el trabajo conciliar cuanto como una aplicación a la vida de dentro y de fuera de la Iglesia. Es el primer decreto en la historia de los concilios ecuménicos o generales que se dirige directamente al mundo entero. «El Concilio Vaticano II se dirige, ahora, directamente, no sólo a los hijos e hijas de la propia Iglesia y a todos los que se llaman cristianos, sino a la gente de todo el mundo» (n.2). Los títulos de los capítulos (véase p.108-110) ofrecen una idea de la índole del documento. Es directo, llega hasta los detalles de esta vida y a sus dificultades, sin olvidar nuestra aspiración a la vida eterna. Ciertamente, su punto de partida es muy positivo respecto a todo el esfuerzo humano; algunos dirían, incluso, que es ingenuamente optimista; pero esto, realmente, no es justo, porque no se hace ilusiones a la vista de los efectos devastadores del pecado. La primera frase marca el tono: «Los gozos y esperanzas, las penas y las ansiedades del mundo de hoy, especialmente las de aquellos que son pobres o están afligidos, son, también, los gozos y las esperanzas, las penas y las ansiedades de los discípulos de Cristo; y nada verdaderamente humano deja de afectarlos» (n.1). Sobre un asunto, el concilio opta, tal vez sin desearlo, por no expresar su pensamiento: la anticoncepción y otros métodos de control de la natalidad. El tema se encomendó a una comisión papal, que desembocó, pocos años después, en la encíclica *Humanae vitae,* que provocó divisiones abundantes dentro de la comunidad católica. En general, sin embargo, el decreto lleva al concilio hasta el corazón de las realidades de la vida.

A pesar de los vigorosos debates que hicieron falta para su elaboración, los dieciséis decretos fueron aprobados, finalmente, por una amplia mayoría, claramente suficiente para cumplir con el principio

de «virtual unanimidad». Hay una graduación en el rango de los decretos, aunque la clasificación nunca fue definida de manera oficial. Tres son llamados «declaraciones»: los relativos a la educación, a las religiones no cristianas y a la libertad religiosa. Éste es el rango inferior, que se les atribuye —al menos en el segundo y tercer caso— porque no lograron suficiente unanimidad para una valoración mayor o de más autoridad. A nueve se los consideró «decretos», y cuatro recibieron el título más solemne de «constitución». De estas últimas, la dedicada a la liturgia no tiene más cualificación; las que tratan de la Iglesia y la revelación son «constituciones dogmáticas»; y el decreto sobre la Iglesia en el mundo actual es una «constitución pastoral».

Los que prefieren la constitución sobre la Iglesia tienden a decir que el apelativo «dogmática» le añade autoridad, mientras que los que prefieren la constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy defienden que «pastoral» y «dogmática» sólo implican una diferencia por razón de la materia de que se trata y no por el grado de autoridad. Llegan a defender, incluso, que la última, por ser el decreto final y una especie de sumario de todo el quehacer del concilio, posee el máximo rango. Los dieciséis decretos aparecen en forma de ensayos y exhortaciones, más que de definiciones dogmáticas o cánones disciplinares; y ninguno de ellos contiene anatemas. En ambos casos, estos decretos resultan diferentes de los de la mayoría de los concilios anteriores.

Unas 2.300 personas asistieron como miembros del concilio siempre (el total era de 2.800 padres, pero algunos murieron a lo largo de los cuatro años y fueron sustituidos por otros). La inmensa mayoría eran obispos que representaban a la casi totalidad de las sedes de la Iglesia católica en el mundo; también fueron miembros algunos superiores de órdenes religiosas y otros ministros. Casi todos los obispos llevaron consigo a uno o dos teólogos para que les asesoraran; y estos *periti* (expertos) tenían cierto rango oficial y participaban en la confección de los borradores de los decretos, aunque carecían de voto en el concilio. Algunos *periti* fueron especialmente influyentes: Mons. G. Philips, de Bélgica; E. Schillebeeckx (OP), de Holanda; Hans Küng, de Suiza y Alemania; Bernard Häring (CSSR) y Karl Rahner (SJ), de Alemania; Yves Congar (OP), Henri de Lubac

(SJ) y Jean Daniélou (SJ), de Francia, y John Courtney Murray, de EE.UU. Además, fueron invitadas las iglesias ortodoxas y las tradiciones protestantes y algunos otros a enviar observadores, contribuyendo, ellos también, al trabajo del concilio, especialmente en el decreto sobre el ecumenismo.

Por consiguiente, en términos numéricos y de representación mundial, el Vaticano II ha sido el concilio ecuménico más ampliamente representativo de toda la historia de la Iglesia, a pesar de ser, solamente, un concilio de la Iglesia Católica Romana. El equilibrio, sin embargo, fue menor que lo que sugiere su representación mundial. La principal iniciativa que se tomó para rechazar los borradores de la comisión preparatoria y para elaborar los decretos finalmente aprobados procedió de un grupo relativamente pequeño de prelados y teólogos, en su mayor parte procedentes del noroeste de Europa: Bernard Alfrink, Leo Joseph Suenens, Achilles Liénard, Josepf Frings, Julius Döpfner, Franz König y Giacomo Lercaro, cardenales arzobispos, respectivamente, de Utrecht, Malinas-Bruselas, Lille, Colonia, Múnich-Freising, Viena y Bolonia; el cardenal alemán jesuita Bea y los *periti* ya mencionados. Para muchos, ciertamente, todo el concilio resultó europeo en sus preocupaciones y perspectivas; algo ingenuo en su optimismo y un reflejo de la relativa prosperidad de la Europa occidental en aquellos años. Por consiguiente, en términos generales, los decretos tuvieron una mejor acogida en Occidente que en otras partes del mundo. Los cristianos de América Latina, Asia, África y del Este de Europa no experimentaron tanta afinidad con el concilio, que sólo trató sus intereses y preocupaciones indirectamente; por ejemplo, la opresión y la injusticia estructural de la que el mundo occidental es muy responsable, la religiosidad popular de tipo no occidental y otras cosas parecidas. Sin embargo, no habría que exagerar excesivamente esta diferencia. Aunque es cierto que estas iglesias no europeas siguieron, posteriormente, su propio camino, la nueva orientación sólo llegó a ser posible gracias a los cambios iniciados por el concilio.

Dentro del mundo occidental, algunas reacciones al concilio resultaron más comprometidas, pero también más polarizadas. En el inmediato posconcilio hubo un enorme entusiasmo, pero, en cuan-

to los decretos comenzaron a llevarse a la práctica, surgieron problemas, por ejemplo, en el campo de la liturgia y de la reforma de las órdenes religiosas. Otro asunto fue la interpretación de los decretos. Éstos contienen muchos niveles y se da la tentación de citarlos selectivamente para apoyar puntos de vista particulares, en vez de considerarlos en su propio contexto. Además, el concilio no puede reducirse a sus decretos; se trata de un acontecimiento que hay que contemplar en términos de todo el pueblo implicado y, sobre todo, teniendo en cuenta la guía de la Iglesia por parte del Espíritu Santo. No hay que exagerar las tensiones surgidas del concilio, sobre todo, si se comparan con la recepción que tuvieron otros concilios. Sólo el pequeño grupo de seguidores del arzobispo Lefebvre rechazaron totalmente el concilio y cayeron en el cisma, aunque es verdad que algunos otros adoptaron una interpretación minimalista o negativa del mismo. Para la mayoría, se ha tratado, sobre todo, de algo que había que ir asimilando gradualmente, hasta llegar a interiorizar los conceptos nacidos de un suceso trascendental para la vida de la Iglesia.

Por otra parte, la reacción procedente de fuera de la comunión católica fue, en general, favorable, especialmente en las iglesias protestantes; un paso, al menos, en la correcta dirección. Surgió una ferviente esperanza de una reunificación con algunas iglesias, en particular con la comunión anglicana; recientemente, sin embargo, han empezado a aflorar obstáculos por ambos lados y el movimiento hacia la unidad ha perdido ritmo. Aun así, el Vaticano II ha demostrado ser un avance de grandes dimensiones en las relaciones ecuménicas y ha cambiado, radicalmente, la agenda de cara a la reunificación.

Más de treinta y ocho años después de terminar el concilio, es todavía pronto para formarse una idea de sus frutos, aunque ha habido, recientemente, algunos intentos en este sentido [4]. Nada hay de sorprendente en ello. Trento y otros concilios tardaron, por lo menos, un siglo en ser asimilados. El Vaticano II, que es, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, ha de mostrar sus efectos todavía a lo largo del siglo XXI.

[4] R. LATOURELLE, *Vaticano II. Balance y perspectivas,* o.c.; ALBERIGO-KOMONCHAK, *History of Vatican II,* o.c.

de los decretos conciliares a llevarse a la práctica, surgieron problemas, por ejemplo, en el campo de la liturgia y de la vida de las órdenes religiosas. Otro asunto fue la interpretación de los decretos. Hubo católicos tradicionalistas y de la tendencia contraria que los seleccionaron para apoyar puntos de vista particulares, en vez de considerarlos en su propio contexto. Además, el concilio fue puesto en relación con [illegible] de un movimiento más amplio que comenzó [illegible] y con los años, señalado en Roma [illegible] de la Iglesia por parte de los laicos más recientes. Muchos que conciben las innovaciones del concilio sólo en lo que concuerdan con la recepción que tuvieron otros concilios. Sólo el pequeño grupo de seguidores del arzobispo Lefebvre rechazaron totalmente el concilio y causaron así el cisma, aunque es verdad que algunos otros adoptaron una interpretación restrictiva o negativa del mismo. Para la mayoría, se ha tratado, sobre todo, de algo que había que ir asimilando gradualmente, hasta llegar a interiorizar los conceptos cruciales de un suceso trascendental para la vida de la Iglesia.

Por otra parte, la reacción procedente de fuera de la comunión católica fue, en general, favorable, especialmente en las Iglesias protestantes, que pasó a alentarse en la corriente ecuménica. Surgió una fuerte expectativa de una reunificación con algunas Iglesias, en particular con la comunión anglicana; recientemente, sin embargo, han empezado a aflorar obstáculos por ambos lados y el movimiento hacia la unidad ha perdido auge. Aun así, el Vaticano II ha demostrado ser un avance de grandes dimensiones en las relaciones ecuménicas y ha contribuido, indudablemente, a acercar la meta de la reunificación.

Más de treinta y cinco años después de que terminara el concilio, es aún pronto para discernir su naturaleza de su legado, aunque ha habido [illegible], algunos intentos en este sentido. Nada hay de sorprendente en ello. Trento y otros concilios tardaron por lo menos un siglo en ser asimilados. El Vaticano II, que es, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, ha de mostrar sus efectos todavía a lo largo del siglo XXI.

CONCLUSIÓN Y FUTURO

Hemos llegado al final de una larga historia, ¡al menos hasta que tenga lugar el próximo concilio ecuménico! Se trata de una historia muy notable: tal vez sea esto, precisamente, lo primero que deba recordarse. Constituye una gran maravilla de la comunidad cristiana y, concretamente, de la Iglesia Católica Romana: el conjunto de reuniones más sorprendentes en la historia del mundo.

Se puede considerar desde distintos ángulos. El teólogo y el creyente cristiano verán en él la acción del Espíritu Santo guiando a la Iglesia a través de los siglos. Después de la Biblia, los veintiún concilios ecuménicos y generales forman la fuente más importante de enseñanza eclesial. Tomados en conjunto, tienen algo que decir, profundo y lleno de autoridad, a propósito de casi todos los aspectos de la fe y de la praxis cristiana. Hasta cierto punto, se puede decir que el Espíritu Santo ha preservado a la Iglesia mediante estos concilios y mediante otros de carácter local, permitiendo que los cristianos permanecieran en contacto con sus raíces y que, al mismo tiempo, crecieran, se desarrollaran y se adaptaran a lo largo de la historia: el cristianismo como una fuerza siempre viva. Uno se queda atónito cuando piensa en el grado de influencia del pecado en los seres humanos y la inconmensurable naturaleza del misterio que les debe ser transmitido.

En el nivel humano, también, los concilios estimulan nuestra imaginación. En primer lugar, con respecto a la antigüedad. En comparación con el Althing de Islandia o con el Parlamento británico —probablemente las asambleas nacionales más antiguas, con una continuidad institucional en Occidente—, los concilios de la Iglesia cristiana tienen una historia mucho más larga: el primer Althing tuvo lugar alrededor del año 930 y el primer Parlamento se suele fechar en 1257; mientras que el Concilio de Nicea I se celebró

en el 325; si nos fijamos en asambleas de otras religiones mundiales, resulta muy difícil encontrar algo parecido.

Los concilios nos devuelven la fe en la capacidad de la naturaleza humana. Los participantes afrontaron cuestiones muy importantes en su tiempo y el desafío supremo —con mucho el más difícil— fue presentar el misterio de Cristo al pueblo en su propia época. Lo hicieron con audacia y sin rodeos, produciendo, generalmente, una respuesta llena de notable buen sentido. También lograron casi siempre consensos, de modo que la Iglesia (o la Iglesia occidental y la católica romana después) fue capaz de seguir caminando unida. Hay que destacar que los dos cismas más importantes acaecidos en la historia de la Iglesia —uno entre las iglesias occidental y oriental en el siglo XI y el otro surgido de la Reforma del siglo XVI— tuvieron lugar al margen de cualquier concilio y no como resultado de ninguno de ellos. Ciertamente, podrían haberse evitado si se hubiera convocado antes un concilio. Los concilios representan uno de los logros colectivos más importantes de la humanidad.

Todo esto puede ser afirmado sin caer en la ingenuidad. La fragilidad y el pecado siempre son demasiado evidentes: el politiqueo, tanto secular como eclesiástico; la terquedad, el lenguaje airado contra los adversarios, las respuestas inadecuadas o defectuosas. Gran parte de la fascinación que ejercen los concilios proviene del juego entrelazado de muchos niveles de la respuesta humana, que refleja la interacción más amplia de lo humano y lo divino.

Para los cristianos resulta de la mayor importancia apreciar este capítulo tan notable de su historia. Lamentablemente, la tradición conciliar se ha cubierto de cierta sombra en la Iglesia Católica Romana como consecuencia de la polémica entre el concilio y el papa en el siglo XV. Toda esta tradición ha quedado comprometida a ojos de algunos católicos, que la han entendido como una amenaza, especialmente contra la enseñanza papal, y, como consecuencia, ha quedado marginada. Esto es una insensatez y además es algo innecesario, sobre todo si tenemos en cuenta que, en principio, no tiene por qué existir un conflicto entre las dos instituciones, sino más bien un apoyo mutuo. Además, para otras iglesias los concilios medievales y los posteriores concilios generales son, inevitablemente,

romano-católicos y, por tanto, ampliamente rechazables. Como consecuencia, una vez que tenemos una historia conciliar truncada al interrumpirse, después del Concilio de Nicea II en el 787, no hay entre estas iglesias el interés que debería existir por una tradición conciliar viva y continua. Todo esto es una lástima y debería resolverse, al menos en parte, mediante un acercamiento más ecuménico y relajado a los concilios posteriores a Nicea II, como ya se ha sugerido (véase p.63-64 y 87-88).

Interesarse por los concilios es interesarse por el futuro. No estamos ante piezas de museo que sólo interesen al historiador. Ya hemos visto cómo los mejores concilios fueron capaces de responder a las necesidades del futuro y de hablar a su propia época. Esto parece particularmente cierto a propósito del Vaticano II, que sigue siendo citado abundantemente. Además, el proceso conciliar, que el Vaticano II estimuló en gran medida, parece algo vital para el futuro de la Iglesia.

El proceso resulta crucial para relaciones ecuménicas entre las iglesias. El gobierno conciliar es algo central en las iglesias ortodoxas y en otras orientales y ha sido aceptado de varias maneras por casi todas las iglesias de la Reforma. En cualquiera forma de ordenación eclesial que quiera resultar aceptable para estas iglesias, los concilios tendrán que tener, necesariamente, un lugar destacado. Por otra parte, las enseñanzas de los primeros concilios constituyen una herencia común de toda la comunidad cristiana. Por eso, hemos recordado muchas veces hasta qué punto están unidas las iglesias cristianas en un mismo bautismo, en la aceptación de la Biblia, en las buenas obras, etc.; ahora bien, también estamos unidos por nuestra aceptación de los antiguos concilios, antes de la desastrosa ruptura entre Oriente y Occidente en el siglo XI: una aceptación que es no sólo garantía de la unidad ya existente, sino también un punto de referencia para las futuras tareas conducentes a una más perfecta comunión. Finalmente, un reconocimiento apropiado de los últimos concilios, que incluya una limitación mayor de su rango considerándolos como concilios generales de la Iglesia occidental y posteriormente de la Iglesia Católica Romana, es algo clave para el progreso ecuménico, como ya se ha afirmado; ello ayudará a impe-

dir que Trento y Vaticano I sean absolutizados en su rango y lleguen a bloquear el diálogo ecuménico.

Sobornost, una palabra rusa derivada de *sobiratj,* que significa «reunirse», o «la situación de estar unidos», y de la palabra eslava *soborny,* fue desarrollada como un concepto teológico, especialmente por los teólogos rusos Alexis Khomiakov (1804-1860) y Sergius Bulgakov (1871-1944), para expresar la unidad de muchas personas dentro de la fraternidad orgánica de la Iglesia, una mezcla de catolicidad, integralidad, comunalidad, conciliaridad, colegialidad y colectividad. *Sobornost* tiene como modelo la unidad comunal de los primeros cristianos y se corresponde, aproximadamente, con la palabra griega κοινωνία; puede ser el camino a seguir. Deberá verse como un contrapunto al énfasis exagerado en la autoridad jurídica, habitual en la Iglesia Católica Romana, y al excesivo individualismo de las iglesias de la Reforma. En efecto, las tres mayores tradiciones cristianas —Ortodoxa, Católico-Romana y Reforma— pueden aprender mucho unas de otras. Por ejemplo, las iglesias ortodoxas, a pesar de abogar por la conciliaridad y la colegialidad, han tenido, en la práctica, gran dificultad a la hora de mantener sínodos efectivos. La Iglesia Católico Romana, a pesar de una tradición, en algunos momentos, de una autoridad prácticamente monárquica y poco proclive a los concilios generales, ha mantenido, paradójicamente, un gran número de concilios generales a partir de la Edad Media. Finalmente, muchas iglesias reformadas han tratado de combinar el énfasis en la salvación individual con una forma de gobierno sinodal.

Dentro de la comunión católica romana, además, parece vital para la salud de la Iglesia una creciente atención a la conciliaridad en sus diversas formas. Pablo VI dijo en numerosas ocasiones que el papado es el mayor obstáculo para la unidad, y Juan Pablo II, en su reciente encíclica *Ut unum sint,* ha invitado a los cristianos a que sugieran ideas que puedan ayudar a que el papado llegue a ser más aceptable y eficaz. Un papado más conciliar podría ser una buena sugerencia: ambos, el concilio y el papa, se fortalecerían y no se debilitarían gracias a una colaboración más plena. Ciertamente, este punto fue reconocido por Pablo VI, cuando, en 1965, creó el «sínodo de los obispos» como un cuerpo permanente encargado de

aconsejarle en asuntos de importancia que afectan a la totalidad de la Iglesia. Las asambleas (o sínodos) se han reunido cada dos o tres años desde entonces (véase p.10).

Los primeros concilios ponen de manifiesto, claramente, la inventiva de la Iglesia en el tema de la organización de asambleas. Hemos visto cómo han variado a lo largo del tiempo las lenguas, lugares, procedimientos y participantes de los concilios. Aunque haya que observar las actuales exigencias del derecho canónico, desde luego, la variedad de regulaciones del pasado pone de relieve la gran flexibilidad que es posible en el futuro. Por ejemplo, puesto que se admitieron mujeres en varios concilios antiguos, no parece que pueda haber razones de principio que impidan la admisión de mujeres ahora; en el Vaticano II, algunas mujeres fueron admitidas como «auditoras». Con la inspiración del Espíritu Santo permanecen abiertas muchas, por no decir infinitas, posibilidades.

No hay duda de que, especialmente los concilios antiguos, sugieren que la Iglesia de hoy podría adaptarse, en mayor medida, a las formas de la sociedad secular. Se ha dicho, con frecuencia, que la Iglesia tiene sus propias estructuras que no son las del mundo secular. Esto es verdad, pero tal distinción no debe exagerarse. Los antiguos concilios fueron testigos de la adaptación de la Iglesia a las formas existentes del gobierno secular, excepto cuando ello se revelaba como incompatible con el Evangelio. Hoy, también, la Iglesia no debería situarse al margen de la sociedad moderna más de lo necesario. Puede aprender mucho de ésta y, desde luego, tiene una oportunidad de oro para tomar la iniciativa. Los antiguos concilios estuvieron en su tiempo en vanguardia de la democracia y de otras formas de gobierno. La Iglesia podría hacer hoy lo mismo, en vez de quedarse rezagada.

Este libro es una breve guía de los picos más altos de una cordillera espectacular. Pero, a veces, las colinas y las laderas que suben son tan interesantes como las cumbres, de modo que ahora, tal vez, el lector desee ir a los mismos textos. Existen numerosas ediciones en español y en las demás lenguas de España con todos los documentos del Concilio Vaticano II. Véanse, también, las referencias bibliográficas generales que se incluyen en este libro.

[illegible] la Iglesia. Las soluciones [illegible] se han [illegible] cada día [illegible] desde entonces [illegible].

[illegible] primeros concilios [illegible] de la Iglesia en el tema de la separación de [illegible] a lo largo del tiempo las [illegible] procedimientos y participantes de los concilios. Aunque [illegible] del derecho canónico, desde luego, la variedad de regulaciones del pasado [illegible] y la gran flexibilidad que es posible en el futuro. Por ejemplo, parece que se [illegible] en varios concilios antiguos, no parece que [illegible] de principio que impidan la admisión de [illegible] en el Vaticano II, algunos [illegible] fueron admitidos como auditores. [illegible] del Espíritu Santo [illegible] posibilidades.

APÉNDICE

Lista de los concilios ecuménicos y generales

Iglesia Primitiva	*Edad Media*	*Era Moderna*
Nicea I (325)	Lateranense I (1123)	Trento (1545-1563)
Constantinopla I (381)	Lateranense II (1139)	Vaticano I (1869-1870)
Éfeso (431)	Lateranense III (1179)	Vaticano II (1962-1965)
Calcedonia (451)	Lateranense IV (1215)	
Constantinopla II (553)	Lyon I (1245)	
Constantinopla III (680-681)	Lyon II (1274)	
Nicea II (787)	Vienne (1311-1312)	
Constantinopla IV (869-870)	Constanza (1414-1418)	
	Basilea-Florencia (1431-1445)	
	Lateranense V (1512-1517)	

GLOSARIO

Es casi imposible llegar a un nivel de «corrección política» que sea aceptable por todas las partes implicadas utilizando, a la vez, términos inteligibles, especialmente cuando se trata de religión. Por eso, a continuación se ofrece una breve guía de algunas palabras y frases empleadas en este libro, elegidas, en general, convencionalmente y por comodidad.

Canon: Véase «decreto».

Católico: Forma abreviada de decir Católico Romano.

Católico Romano: Perteneciente a la Iglesia de Roma; usado principalmente después de la Reforma del siglo XVI.

Conciliarismo: 1) Gobierno de la Iglesia por medio del concilio. 2) Afirmación de la superioridad del concilio sobre el papa.

Concilio: Véase la Introducción.

Concilio ecuménico: Véase la Introducción.

Concilio general: Véase la introducción del cap. II.

Conservadores: «Conservadores/tradicionalistas» y «liberales/progresistas», son términos usados principalmente con relación a los concilios Vaticano I y Vaticano II. Esta terminología a partir de etiquetas, aunque imperfecta y demasiado simplificadora, es, quizá, la mejor manera de indicar la existencia de dos grupos o tendencias.

Constitución: Véase «decreto».

Contrarreforma: Se llama así a la respuesta de la Iglesia Católico-Romana a la Reforma protestante (ca. 1540-1650).

Decreto: 1) Término general para cualquier declaración promulgada por un concilio. 2) Formas específicas y más concretas de decretos, como por ejemplo: canon, constitución, credo, declaración, etc.

Galicanos: Partidarios de una Iglesia francesa en comunión con Roma, pero sin aceptación de la jurisdicción del papa y favorables al «conciliarismo». Fueron importantes desde el siglo XV al XIX.

Iglesia occidental: En su origen, es la Iglesia establecida en la zona occidental del Imperio romano: Roma era la capital y la sede patriarcal. Por ser de lengua latina, es frecuentemente llamada Iglesia latina. En la actualidad, incluye a la Iglesia Católica Romana y a las iglesias de la Reforma.

Iglesia oriental: En su origen, es la Iglesia establecida en la zona oriental del Imperio romano: la capital era Constantinopla y llegó a ser la sede patriarcal principal. Al ser de lengua griega, se la suele llamar, a veces, Iglesia griega. En la actualidad, incluye tanto a la Iglesia ortodoxa como a otras iglesias del Este.

Iglesia ortodoxa: Iglesia(s) que reconoce(n) el primado del patriarca de Constantinopla.

Iglesias católicas orientales: Iglesias del Este en comunión con Roma.

Iglesias orientales: Iglesias del Este que no están en comunión con Roma, pero que son distintas de la Iglesia ortodoxa.

Iglesias uniatas: Término poco afortunado para designar a las iglesias católicas orientales en comunión con Roma.

Liberales: Véase «conservadores».

Protestantes: Otro término utilizado para referirse a los reformadores, ya que éstos protestaban contra la Iglesia Católica Romana.

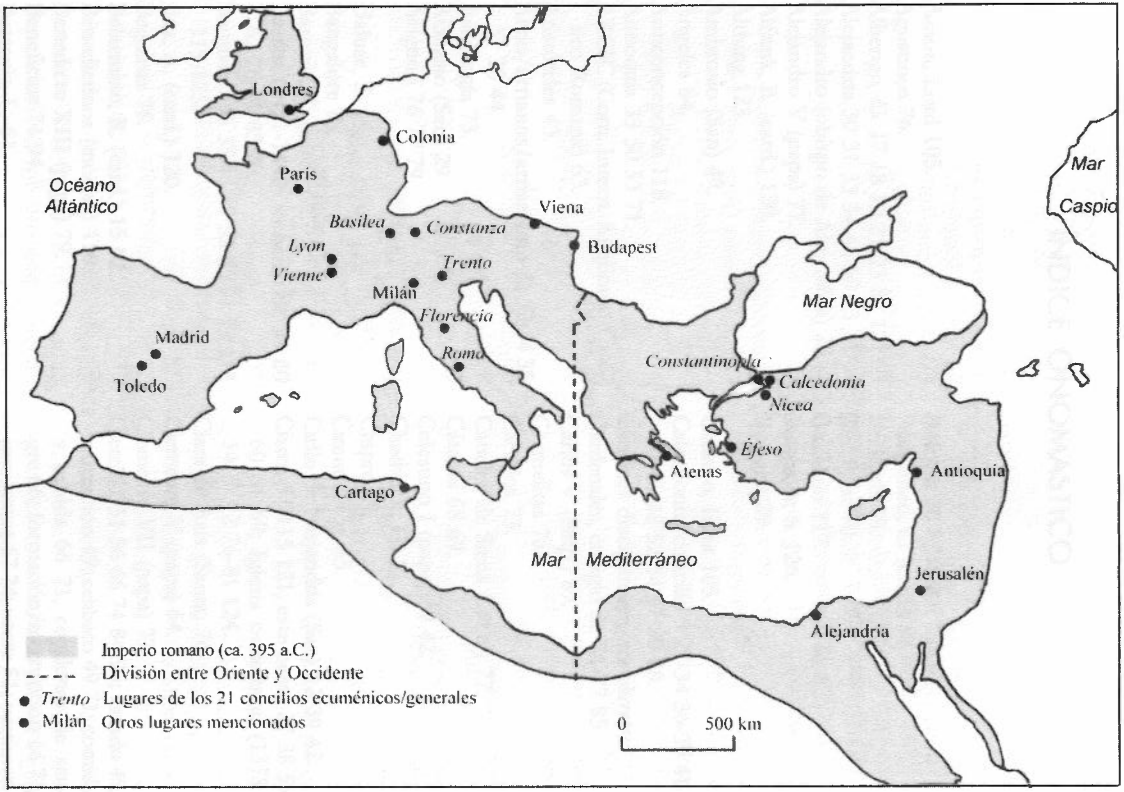
Reforma: La Reforma del siglo XVI que tiene lugar en la Iglesia occidental y que comienza en la época de Martín Lutero.

Reforma gregoriana: Movimiento de reforma que tiene lugar en la última parte del siglo XI y que toma su nombre del papa Gregorio VII (1073-1085).

Reformado/reformador(es): Perteneciente(s) a la Reforma.

Sínodo: Véase la Introducción.

Ultramontanos: Partidarios de una autoridad papal fuerte. La terminología es geográfica: Roma, desde la perspectiva del norte de Europa, quedaba «más allá de los Alpes *(ultra montes)*»: muy hostiles al conciliarismo.


Londres
Colonia
Paris
Océano
Atlántico
Basilea
Constanza
Viena
Budapest
Lyon
Vienne
Trento
Milán
Florencia
Madrid
Toledo
Roma
Mar
Caspio
Mar Negro
Constantinopla
Calcedonia
Nicea
Éfeso
Atenas
Antioquía
Cartago
Mar Mediterráneo
Jerusalén
Alejandría
Imperio romano (ca. 395 a.C.)
División entre Oriente y Occidente
Trento Lugares de los 21 concilios ecuménicos/generales
Milán Otros lugares mencionados
0 500 km

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Acton, Lord 105.
Agustinos 76.
Alberigo, G. 17 18 19 21-23 82 121.
Alejandría 30 31 33 34 48-50 53 71.
Alejandro (obispo de Alejandría) 29.
Alejandro V (papa) 77.
Alfrink, B. (card.) 120.
Althing 123.
Ambrosio (San) 49.
Ángeles 84.
Anticoncepción 118.
Antioquía 33 50 53 71.
ARCIC (Com. Intern. Anglicano-Católico-Romana) 63.
Aristóteles 43.
Arrio/arrianos/arrianismo 31 32 34 35 37 38 44.
Astrología 73.
Atanasio (San) 29.
Avignon 76 77 79.

Baluze, S. 15.
Bangalore 18.
Baronio, C. (card.) 62.
Basilea (1431-1449), concilio de 59 60 62 76 81-83 89.
Bautismo 35 37 48 49 52 85 91 93 111 115 125.
Bea, A. (card.) 120.
Beguinas 76.
Belarmino, R. (card.) 15 62.
Benedictinos (monjes) 110.
Benedicto XIII (papa) 79.
Beneficios 74 94.
Bermejo, L. 61.
Binius, S. 15.
Bollani, D. 15.
Bolonia 76 89 120.
Borromeo, C. (card.) 96.
Breisach 78.
Budapest 70.
Budismo 117.
Bulgakov, S. 126.
Bulgaria 29.

Caiazzo, Italia 105.
Calcedonia, concilio 9 27-34 36-39 41-43 45 48 52 54 57 80 88.
Cánones disciplinares, ver *decretos.*
Cardenales, colegio de 76-77 85.
Carlos V (emp.) 89.
Carmelitas 76.
Cartujos 73.
Catalina de Siena (Santa) 77.
Cátaros 68 69.
Celestino I (papa) 39 42.
Chadwick, H. 11.
Chipre 29.
Circuncisión 85.
Cirilo de Alejandría (San) 12 39 42.
Cisma 57 115 121; este-oeste 27 38 59 60 64 69; Iglesia occidental (1378-1415) 12 76-81 124.
Clara de Asís (Santa) 76.
Clemente V (papa) 64.
Clemente VII (papa) 77.
Clero 32 51 56 66 74 84 96; casado 49; castración 49; celibato 49 71; comida y bebida 66 71; condenas de sangre 66; formación/instrucción 66 71; impuestos 67 74; usura 51; vestimenta 71; véase también: *beneficios, obispos, diáconos, órdenes, órdenes religiosas, semi-*

narios, simonía, diezmos, mujeres (ordenación de).
Coleti, N. 15 16.
Colonia 120.
Compañía de Jesús/jesuitas 97.
Conciliarismo 9 10 12 38 50 55-57 71 76-83 88 89 97 124-127 131 132.
Concilio/sínodo: definición y formas de 10 11 55 81 121 127; ecuménico y general 11 12 27-34 41 53-55 59-64 87 88 99 105 123 125; local/regional 11 16 27 50 55 65 88; sínodo de obispos 10 39-41 49 53 56 107 126 127 132; véase también *conciliarismo.*
Concupiscencia 91.
Confesión, véase *penitencia.*
Confirmación, sacramento de 93.
Congar, Y. 19 62 63 119.
Constantino I (emperador) 28 29 39.
Constantino VI (emperador) 31 50.
Constantinopla (ciudad) 30 33 50 53 65 59 69 83 84 132.
Constantinopla, archidiácono de 36.
Constantinopla I (381) 27-29 34 36 37 41 43 48 69 80.
Constantinopla II (553) 9 17 27 29 30 33 44 45 48 53 80.
Constantinopla III (680-681) 27 29 30 44 45 48 53 80.
Constantinopla IV (869-870) 12 53 54 61 62 80.
Constantinopla (1341), concilio 63.
Constantinopla (1352), concilio 63.
Constantinopla, sede de 54 57 59 71; véase también *patriarcas.*
Constanza (1414-1418), concilio 12 32 59-61 76-78 81 82.
Contrarreforma 14 62 81 87 97 131.
Cossart, G. 15.
Crabbe, P. 15.
Creta 29.
Crisma 66.
Cruzadas 75 76 103.
Curia romana 105 108.

Daniélou, J. 120.
Darwin, Ch. 98.
Decreto, definición y formas de 12 13 15 31-34.
Derecho canónico 33 103 127.
Diablo 48 84.
Diaconisas 51 52.
Diáconos 27 28 49 51.
Diocleciano (emperador) 50.
Dionisio el Exiguo 53.
Döllinger, J. von 105.
Dominicos 72 76 97.
Döpfner, J. (card.) 120.
Dumeige, G. 29.
Durham 72.

Ecuménico, véase *concilio ecuménico.*
Edición romana (1608-1612) 15 81.
Éfeso (431), concilio de 12 27 28 30 32 36 38 39 41-43 57 80 104.
Éfeso II (449), «Concilio Ladrón» 42.
Escoto, J. D. 76.
Eucaristía 37 50 63 66 69 83 93 95 96 110 111; véase también *transubstanciación.*
Eugenio IV (papa) 81 82.
Eutiques 40 42 44.
Extremaunción 93.

Fe, *passim;* y buenas obras 90 92; y razón 99 100.
Featherstone, M. 53 54.
Federico II (emperador) 65.
Felici, P. (card.) 114.
Felipe IV (rey de Francia) 64.
Félix V (antipapa) 82 83.
Ferrara (1438-1439), concilio 82.
Ferrer, B. 73.
Ferrer, V. (San) 73 77.
Figgs, J. N. 80.
Filioque, cláusula 37 83 90.
Finke, H. 17.
Flaviano, patriarca de Constantinopla 40 42.
Florencia (1439-1445), concilio 16 17 59-62 76 81-84.

Focio, patriarca de Constantinopla 38 54.
Franciscanos 72 76.
Francisco de Asís (San) 76.
Frings, J. (card.) 120.

Galicanos 14 131.
Galileo 103.
Garibaldi, G. 100 105.
Gertrudis (Santa) 76.
Gregorio VII (papa) 132.
Gregorio XI (papa) 76.
Gregorio XII (papa) 79 81.
Gregorio de Nisa (San) 56.

Hadewijch 76.
Hardouin, J. 15.
Häring, B. 119.
Hasler, A. B. 104.
Hefele, K. 55.
Helmrath, J. 16.
Helmslay, R. 72.
Hinduismo 117.
Honorio I (papa) 46 54 103.
Hosius, véase *Osio.*

Ibas de Edesa 45.
Iconoclasia 45 47.
Iglesia: Armenia 84; Copta 84; Oriental 12 27 30 38 53-55 57 59-63 71 76 84 87 106 112 114 115 124 125 132; Ortodoxa 40 60 61 69 84 101 106 115 120 125 126 132; Siríaca 84; Uniata 132.
Ilustración 98 99.
Imágenes 46 47; véase también *iconoclasia.*
Índice de libros prohibidos 96.
Indulgencias 89 94.
Infierno 84.
Inocencio III (papa) 65.
Inocencio IV (papa) 64.
Inquisición 76 103.
Irene (emperatriz) 31 47.
Islam 30 56 60 63 70 71 75 117.

Jassy (1642), concilio 63.
Jerusalén (1672), concilio 27 28 63.
Jerusalén (ciudad) 35 71 75.
Jesuitas, véase *Compañía de Jesús.*
Joaquín de Fiore 69.
José de Constantinopla 83.
Juan VIII (emperador) 83.
Juan VIII (papa) 54.
Juan XXIII (papa, 1410-1415) 77-79.
Juan XXIII (papa, 1958-1963) 107 108 112.
Juan de Antioquía 12.
Juan Escolástico 53.
Juan Pablo II (papa) 126.
Judaísmo 40 70 75 117.
Julio II (papa) 47.
Justiniano I (emperador) 45.
Justiniano II (emperador) 53 54.

Kelly, J. N. D. 35.
Khomiakov, A. 122 126.
König, F. (card.) 120.
Küng, H. 119.

Labbe, Ph. 15.
Lateranense I (1123), concilio 12 59-64.
Lateranense II (1139), concilio 12 59-64.
Lateranense III (1179), concilio 12 59-64.
Lateranense IV (1215), concilio 12 59-64 93.
Lateranense V (1512-1517), concilio 12 59-65 70 73 75 85.
Lausana 82.
Leclerq, H. 55.
Lefebvre, M. (arzobispo) 121.
León I (papa) 42.
León IV (emperador) 47.
León X (papa) 85.
Lercaro, G. (card.) 120.
Ley canónica: Código (1917) 52; Código de 1983, 10 33 52 103 127; de iglesias orientales 53.
Licinio (emperador) 50 51.
Liénard, A. (card.) 120.

Little Rock, Arkansas 105.
Lubac, H. de 119.
Luis IX (rey de Francia) 76.
Luis XII (rey de Francia) 85.
Lutero, M. 85 89 90 132.
Lyon I (1245), concilio 59.
Lyon II (1274), concilio 59 60 63.

Magia 73.
Maniqueos 47.
Mansi, G. 16 33 55.
Marciano (emperador) 39 41.
Marcos de Éfeso 84.
María (Santa) 40; *Theotokos* (Madre de Dios) 41.
Martín V (papa) 80-82.
Martín, J. B. 16.
Matilde de Magdeburgo 76.
Matrimonio 73-75 93 95 110; clandestino 74.
Medellín 89.
Merlin, J. 15.
Metropolitanos 50.
Migne, J.-P. 16.
Misa, véase *Eucaristía.*
Modernismo 116.
Monofisitas 42 45 47 57.
Morone, G. (card.) 90.
Movimiento Romántico 99.
Mujeres, ordenación de 52.
Murray, J. C. 118 120.

Nectario, obispo de Constantinopla 49.
Nedungatt, G. 53 54.
Nestorio/nestorianos 44 45 57.
Newcastle-upon-Tyne 72.
Newman, J. H. 105.
Nicea I (325), concilio 9 11 18 27-30 32-34 41 43 48 55 56 59-63.
Nicea II (787), concilio 11 17 27 29 30 33 44-46 48 59-62 125.
Nicolini, D. 15.

Obispos 10 31 40 50-52 68 95 101 109 111 113 114 126; véase también *metropolitanos, patriarcas, papa.*
Órdenes/ordenación 49.
Órdenes religiosas 66 68 71 75 94 108 113 115 116 119 121; véase también órdenes individuales.
Orígenes 48.
Osio *(Hosius),* obispo de Córdoba 29 50 52.
Otón IV (emperador) 65.
Ottaviani, A. (card.) 112.
Oxford 76.

Pablo IV (papa) 90.
Pablo V (papa) 15.
Pablo VI (papa) 63 107 114 115 126.
Pablo de Samosata 49 51.
Palestina, véase *Tierra Santa.*
Papa/pontificio 10 12 15 33 60-62 64 76 78 79 80 82 83 85 88 89 100 101 103 106 112-115 124 126 131; estados pontificios 60 99 105; infalibilidad 46 87 99 100 102 106 107; legados 30 62; véase también *Avignon.*
Parlamento británico 123.
Patin, W. 72.
Patriarcados 50 53 71.
Paulicianos 47.
Pavía (1423), concilio 82.
Pecado 51 72 92 95 115 118 123 124; original 91.
Pedro (San) 40 79 100 101.
Pedro Lombardo 69.
Penitencia/confesión 50 51 93.
Peri, V. 55 61.
Petit, L. 16.
Philips, G. 119.
Pío II (papa) 81.
Pío IV (papa) 90.
Pío IX (papa) 99 104 105 117.
Pío XI (papa) 107.
Pío XII (papa) 84 107 110 112.
Pisa (1409), concilio 77 85.
Platón 43 47.
Pole, R. (card.) 90.
Predicación 72 94.
Protestantes, véase *Reforma.*
Pulqueria (emperatriz) 31 41.

Purgatorio 83 94.

Rahner, K. 119.
Ramsey, M. (arzobispo) 115.
Rauscher, J. (card.) 105.
Recepción 32 48 121.
Reforma 12 14 59 60-62 76 81 85 87 89 90 92-94 96 98 100 101 106 115 116 121 126 131 132.
Reforma gregoriana 80 132.
Revolución francesa (1789) 139.
Revolución industrial 98.
Roma 71 76 77 100 105 115 131; Sínodo diocesano (1960) 107; véase también *curia, edición romana, Letrán, papa.*

Sacerdotes, véase *clero.*
Sacramentos 37 69 72 79 80 84 93 95 11; véase también cada uno de ellos.
Schaffhausen 78.
Schatz, K. 16.
Schillebeeckx, E. 119.
Schwartz, E. 17.
Segismundo (emperador) 77.
Seminarios 94-96 107.
Sergio (patriarca de Constantinopla) 46.
Seripando, G. 90.
Siena (1423), concilio 82.
Simonía 13 68.
Sínodo, véase *concilio.*
Siria/Iglesia de Siria 29 35.
Sobornost 126.
Suenens, L. J. (card.) 120.
Surius, L. 15.
Syllabus de errores (1864) 99 117.

Tártaros 70.
Teodoreto de Ciro 45.
Teodoro de Mopsuestia 45.
Teodosio II (emperador) 49.
Tertuliano 44.
Thonippara, F. 18.
Tierra Santa 29 35 65 38 75; véase también *cruzadas, Jerusalén.*
Toledo III (589), concilio 37.
Toledo XI (675), concilio 32.
Tomás de Aquino (Santo) 76.
Transubstanciación 69 73; véase también *eucaristía.*
Trento (1545-1563), concilio 62-65 85 87-98 100 107 116 121 126; breviario 96; catecismo 96.
Trullo (692), concilio 48 53.

Ultramontanos 15 132.
Unción 93.
Urbano VI (papa) 77 81.
Usura 51 68 74.

Valentín III (emperador) 39 41.
Vaticano I (1869-1870), concilio 12 16-18 32 46 63 64 82 87 88 98-107 112 126 131.
Vaticano II (1962-1965), concilio 9 10 12 13 17 18 32 38 39 56 63-65 69 77 87-89 91 96 102 106-121 125 127 131.
Vienne (1311-1312), concilio 59-61 64 80.
Vírgenes 49 73.
Virgilio (papa) 45.

Willebrands, J. (card.) 63.
Wittenberg 85.
Wohlmuth, J. 18.

Zatta, A. 16.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LOS CONCILIOS DE LA IGLESIA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 10 DE NOVIEMBRE DEL AÑO 2003, FESTIVIDAD DE SAN LEÓN MAGNO, PAPA Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOMPOSICIÓN, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI